

سياسة واقليات

في الشرق الأوسط

د. سامية الخديجة محمد علي

مكتبة مدبولي - القاهرة

ترجمة: الدكتور دوقان قرغول



مكتبة مدبولي
المشاهرة

سياسة وأقلّيات

في الشرق الأدنى

حقوق الطبع محفوظة لمكتبة مندوبلي

الطبعة الأولى

١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

الناشر

مكتبة مندوبلي

ميدان طلعت حرب بالقاهرة - ج ٢ ع

تليفون ٧٥٦٤٢١

سياسة وأفليات

في الشرق الأدنى

الأسباب المؤدية للإنفجار

لورانت شابرلي

آني شابرلي



ترجمة: الدكتور زوقان قرطوط

Printed at the Alexandria Library Co.
Publishers, Alexandria

مكتبة مندوبولي

القاهرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

إن ما وصلت إليه الأوضاع في الشرق الأدنى بأكمله من حدة التوتر ، في هذه السنوات الأخيرة ، جراء التناحرات بين أقليات عرقية - دينية وأغليات ، أو كذلك بين أقليات نفسها ، وانعكاساتها الدولية ، المهددة للغرب في مصالحه الاستراتيجية والاقتصادية الحيوية ، أو في أمن رعاياه (حجز رهائن ، اغتيالات إرهابية) ، كثيراً ما استنفرت وصدمت أو أقلقَت العالم مما لا حاجة له في هذا الكتاب لتبرير مرارة المشاكل المطروقة فيه . ففي غضون حقبة كاملة ، بدت قضية الأقليات محصورة في المشكلة الكردية ، وفي الفاجعة اللبنانية وفي الهيجان اليمني . وابتداء من عام ١٩٧٩ خففت الإطاحة بالملكية الإيرانية وتدفق الـ « موجة الإسلامية » المتلاحقة المخربة أو الرافضة ، من حدة الظاهرة ، بخلق مشكلة شيعية منذرة بالخطر في معظم الدول العربية . وبحريض هذا الإنذعار الإسلامي ، لم يفت الخامية المسلمة ، بشكلها السني الغالب ، التي لم تكن بحاجة للتشجيع - بالنظر إلى أنها نشطة جداً في مصر وفي سوريا منذ مطلع الستينات - أن يجعل مشاكل أقليات أخرى أكثر حدية : هي مشكلات الأقليات المسيحية (لا سيما الأقباط في مصر) والأقلية العلوية (المسلمة غير المستقيمة) في سوريا . والقضية الأرمنية نفسها التي كما يظن أنها صارت من منسيات التاريخ ، استردت بعض العنفوان بالاحتكاك بالنشاط الفلسطيني في لبنان . وبإزاحة الزالج وسريان الداء برزت ظاهرة أقلية ، جديدة بأبعادها كما في إشكالياتها ، من دون أن تكون متأكدين بعد تماماً

من عمق الأجزاء التي لم تظهر بعد من جبل الجليد العائم . وبالنظر إلى أن موضوع هذا الكتاب يتكون من مجموع الأقليات العرقية - الدينية في الشرق الأدنى فإننا سوف نناق إلى اعتبار أقسام هذه الأقليات الواقعة في البلدان المتاخمة لهذه المنطقة الجغرافية ، تركيا وإيران مثلاً ، أنها فضلاً عن ذلك بلدان أثر تطورها السياسي تأثيراً عميقاً على علاقات الترابط في البلدان العربية المعنية .

إن أسماء الأقليات الأكثر فعالية ونشاطاً ، بينها : موارنة ، ودروز ، وبالطبع الشيعة هي أكثرها شيوعاً على الألسن ، ولكن فيما وراء الأسماء ، من يعرف الفاعل ؟ وما معنى أقلية عنصرية دينية في الشرق الأدنى ؟ بماذا ، وبأية صفات أو بأي موقع تتميز هذه الأقليات بعضها عن بعض وعن الجماعة الأغلبية العربية السنية ؟ ثمة تعريف أول ، مقبول على جميع الأصعدة ، يقدمها كجماعات اجتماعية ، ترسخت بشعور مشترك من الانتماء ، بهوية مشتركة (دينية ، أصل عرقي واحد أو لغوي) ، أقل عدداً بالنسبة لأكثرية أي سكان معينين . فهي في آن واحد كثيرة ولكنها غير كافية . هي أكثر من اللازم ، لأن المعيار العددي يجب أن يكون مطلقاً في الشرق الأدنى حيث أن عدداً لا بأس به من الأقليات العرقية الدينية تكون هي نفسها في الوقت ذاته أقلية عديدة ولكن حيث عدد منها لا يكون كذلك : شيعة العراق والبحرين ، زيديين في شمال اليمن ، أكثرية على صعيد العدد ؛ غير كافية في النطاق الذي لا ينطبق فيه هذا التعريف على الحجم الأساسي ، الحجم الدستوي . فلمدة زمن طويل بعد الفتح العربي الإسلامي في القرن السابع ، كانت أقليات اليوم تشكل جسم الأهالي في الإمبراطوريات وهي وإن كانت أكثريات ، بالنظر إلى أنها خاضعة سياسياً لأوليغارشية (حكم قلة) ، عربية - سنية تخصها بحالة اجتماعية وسياسية أدنى تعمل على تهشيمها ، فإن شأنها لم يكن إلا شأن « الأقليات » بالمعنى القانوني للكلمة . إنها حقاً ظاهرة عدم المساواة الاجتماعية والسياسية التي تؤسس إلى جانب الهوية والانتماء العاطفي الانفعالي للجماعة ، تلك الـ « جماعات ذات الأنظمة » حقيقة ، العزيزة على ماكس ويسر ، التي تكون الأقليات العرقية الدينية .

وهذا لا يعني القول بأنه علينا ، لتحديد هذه الأقليات ، البحث بصورة منهجية في مجتمعات الشرق الأدنى الحالية عن جماعات مضطهدة سياسياً ، مستبعدة اقتصادياً ، ومذلة إنسانياً . فهناك أشكال من عدم المساواة أكثر دقة وأخف . وهناك في كل مجتمع قيم تجنح إلى التقليل من قدر بعض الفئات الاجتماعية : أقليات دينية ، عرقية ، ثقافية ، ولغوية ، إقليمية ، جنسية ، إلخ . حتى المجتمعات التي تنسب لنفسها أيديولوجية في المساواة ، تكون لها استراتيجياتها في بخس الأمور حقها ، تعريفاتها للدناءة ؛ بيد أنه يوجد اختلافات هامة بين مجتمع وآخر في حدة وطبيعة هذه الاستراتيجيات . وشتان بين أنظمة صارمة من الطوائف أو من الفيتو المفروضة ، والأوضاع التي يكون فيها بخس القيمة ونسب طوائف اجتماعية (غير « الطبقات ») ناجمة عن حضور أفكار مسبقة وعن تطورات تقليدية ، محاربة أحياناً من قبل السلطة السياسية ومستنكرة منها ، إلا أنها فاعلة في التطبيق . فإن الواقع الأقلي يشكل هكذا مصداقية القيم الحاضرة في مجتمع ما . يدل استمراره على أن فيما وراء الخطاب الرسمي المنطلق من المساواة ما يزال باقٍ بعد ، نسق من التطورات الجماعية ، يستطيع عدد من الأقليات ، بسبب هويتها ، أن تظهر فيها كما لو « أنها تحظى بقيمة اجتماعية أدنى » ، وأنها تعاني بصورة غير رسمية ، بعض أشكال التمييز والنبد . من هنا فإن دراسة الواقع الأقلي في مجتمع معين يكون هكذا توجيه النور الكاشف على إشكالية عدم المساواة في هذا المجتمع ، وفي الأغلب على الملامح والأوجه الأشد التصاقاً ، الأكثر دقة ، الأقل تعارفاً عليها ، من أنماط التفريق والتدرج الاجتماعي . وهذا هو ، على أية حال المسلك الذي اخترناه في هذا الكتاب ، بالرجوع ، منذ الفصل الأول ، إلى بحث دقيق للايديولوجية السائدة ، العربية الإسلامية ، بحثاً يوضح أساليب الإدراك والمعاملة لمختلف هذه الإثنيات - العرقية والدينية لدى العربية - الإسلام . وهذان النظامان من القيم ، المرتبط أحدهما بالتراث العرفي العربي ، وثانيهما الناجم عن الدين الإسلامي ، يتكشّفان في الواقع عن أهمية تتزايد بمقدار التعامل معها اليوم بدرجات وجبرعات متفاوتة بالطبع وفقاً للأنظمة ولنسق

مشروعية السلطة السياسية . لقد اكتسبنا إذن ، سياسياً ، حالة رسمية تقريباً . ويظل ، مجموع الهيئة الاجتماعية في هذه المجتمعات التقليدية ، مرتبطاً بتقاليده وبالقيم المتوارثة عن الماضي ارتباطاً عميقاً ويؤكد ذاته من خلالهما . ويطرح الانتماء إلى العروبة وإلى الإسلام كأهم مصدرين للقيم ، فإنهما يمثلان ينبوعاً هاماً للترجسية الجماعية والفردية على حد سواء لدى الأغليات . فكثير من الأيديولوجيات السياسية الحالية يمثل على وجه الدقة إلى تعظيم هذا النسق أو ذاك أو كليهما معاً ، بأشكال متكيفة تكيفاً جديداً ومجددة بثوب عصري ومتلائمة مع الأوضاع الجديدة ، ومع الثقافة التابعة لها والمرتبطة بها هكذا كان شأن الناصرية ، في جميع صورها ، أكانت من اليسار أم من اليمين ، والبعثية والحركات الإسلامية التحديثية أو الإصلاحية . . إلخ . المهم إذن أن نعرف منذ البداية تصورات عدم المساواة لدى هذين القطبين من التقليد : العروبة والإسلام ، التي تدافع بها عن نفسها أحياناً ، وأن نعرف كذلك معايير الانتماء للجماعة التي هي جماعتهم ، وهي معايير خاصة قمينة بتهميش أو بدمج فئات اجتماعية معينة (aut-group - in-group) وهذا المسلك يفرض عودة إلى الوراء للغوص في الماضي ، في العصر الذي كان فيه الإسلام مطبقاً رسمياً ، أساساً تشريعياً للأنساق الاجتماعية السياسية في حين كانت العروبة لا صفة رسمية لها ولكنها فعالة في التطبيق ، ويشكل فيه القانون اعتراض عليه . فإن بعض الأشكال من عدم المساواة المفروضة والتأسيسية كانت تتأكد حينئذٍ بصورة صريحة وبدون تعقيد ، في حين أنها اليوم وبفعل انتشار أيديولوجية المساواة ، وكذلك بفعل أوجه التقدم الفعالة المختزنة في معنى المساواة بين الجماعات ، ثمة رؤية تتخذ صفة المثالية والحدائث للحقيقة الاجتماعية السياسية الواقعة ، يمثل في فكر كثير من المنظرين ورجال السياسة إلى تحجب العلة التي ما تزال مزودة بها بعض الممارسات والتطورات التقليدية المنظوية على نزعة التهميش وعدم المساواة التي يُزعم أنه تمَّ « تجاوزها » . لهذا السبب فإن ظاهرة الأقليات كثيراً ما كانت وتبقى أحياناً موضوع رفض وإنكار من جانب الأكثريات ومن جانب المراقبين السياسيين الذين يمسك بهم عدم التبصر للوقوف عند الخطاب

الذي يأخذ به العاملون على المسرح ، على أنفسهم وأمام مجتمعهم . وذلك إلى اليوم الذي يظهر فيه انفجار قوي بين الجماعات ليكذب الأوهام التي اتخذت شكل المثالية للنسق الاجتماعي - السياسي .

إن تعريف عدم المساواة وفقاً للعروة وعدم المساواة وفقاً للإسلام هو كذلك النظر في تكوين الأقليات الحالية . فالإسلام ظهر في زمن وعلى صعيد كان مطبوعاً بطابع شديد من اختلاف الأجناس اختلافاً عرقياً ودينياً . وكان الشرق الأدنى عند ميلاد رسول الإسلام يبدو في حالة انقسام عظيم سياسي وديني . فقد عرفت المسيحية انشقاقات عديدة ؛ في الشمال ، تمركز الرومان مجاهرين بمسيحية يدعون أنها أرثوذكسية ، في الشرق ، الفرس ، منهمكين بالمزدكية ، التي بشر بها فيما مضى زراداشت وأصبحت ديناً قومياً منذ الساسانيين ، وفي الجنوب تستمر بعض المستعمرات المسيحية في مدن (زغر ، عدن ، صنعاء ، مكة ، إلخ) بقايا محاولات تمركز أثيوبيا المسيحية في القرن الرابع .. وكانت الجماعات اليهودية قد تفرقت في جميع أنحاء الشرق الأدنى ولا سيما بعد أن قام الرومان بتدمير القدس . وفيما بين الرافدين ، اختار الساميون المتغلبون في البلاد (الأراميون) المسيحية السريانية . وقد أدت محاولة مافي الفارسي (٢١٦ - ٢٧٧) للتأليف بين المزدكية والمسيحية والبوذية إلى ميلاد المانوية التي اعتبرت هرطقة وحاربها المزدكيون إلا أنها ستأخذ بالانتشار حتى إفريقية الشمالية وفرنسا والصين . ومن جهة أخرى كان بعض المؤمنين المنعزلين الذين أطلق عليهم وصف الحنفاء ، « القديسين » ، يشيرون بمعتقدات توحيدية ، شخصية ، عشية ظهور الإسلام . وعلى الصعيد العرقي كان الوضع أكثر تعقيداً أيضاً بالنظر إلى الاحتياجات العديدة التي تعرض لها الشرق الأدنى منذ عصور ما قبل التاريخ التي خلفت وراءها جماعات عرقية هامة كثيراً أو قليلاً . وحتى عندما لم يكن الاستعمار سوى وقتي عابر أو أن امتزاج الشعوب هام ، كانت تظل هنا وهناك مجموعات تدعي الرجوع إلى أصل تاريخي محدد ، إلى مؤسس - أسطوري ، على الأغلب خرافي ، ولكنه لا يقلل من تحديد جماعات متلاحقة بدقة بروابط الدم الحقيقية أو الوهمية .

ولقد فرض الفتح العربي - الإسلامي على المنطقة نظاماً سياسياً دينياً جديداً يخضع ، في جميع الإمبراطوريات الإسلامية كافة تلك الجماعات العرقية الدينية الموجودة من قبل ، لتدرج مراتي وفق معايير ومقاييسه الخاصة . ومع ذلك سوف لا يكون من شأن ديناميكية التولد العنصري لتلك الأقليات التوقف عند هذا الحد فما لبث أن تولدت من الإسلام ، جراء اختلاف الآراء جماعات أخرى ، غير أرثوذكسية تجند للعضوية فيها من عناصر تلك العرقيات المختلفة . وأخيراً جاءت اجتياحات الشعوب الطورانية ، الجديدة القادمة من الشمال الشرقي تفاقم كذلك من التنوع العرقي للمنطقة ، بيد أن خطوط التصدع الديني وخطوط التصدع العرقي تميل أحياناً إلى التطابق ، في حالة الشعوب المالكة لدين قومي (يهود ، أرمن ، أقباط ، إلخ) ولكنها في معظم الحالات تتقاطع مشكلة طوائف ، فئات مبهمه ، أقليات بالدين ، ولكنها أكثرى بالانتماء العرقي والعكس بالعكس . وبالنظر إلى أن الهوية هي مفهوم أساسي ، فإنه يمكننا بصعوبة تقدير الوضع الحالي لجميع تلك الأنماط من الجماعات من دون أن نبحت مختلف وجوه الهوية الخاصة بكل منها ، إذ أن هذه الهويات تمثل مرجعاً أساسياً ، مورداً حيويّاً للبقاء ولإثبات (قومياً كان أم لا) للجماعات الطائفية ، مع اللغة وثقافة تحية خاصة وأحياناً دين تخصصي ، جرى تكوينها في التاريخ وبه الذي يضم إليها عيشة جماعية مازجاً بها الإسنادات المجيدة أو عواقب خروج الماضي . فإن ميل الأقليات إلى « الاستمرار في الوجود ، في الكائن » على الرغم من إرادة التمثيل المتجلية من جانب الأغليات في العصر الحديث . يجد في هذا الدفاع عن الهوية المعاشة كدفاع عن الأنا العميقة ، غذاء هاماً . هذا الحضور الودي للماضي في حاضر العلاقات المتداخلة بين الطوائف ينبذ دفعة واحدة كل اقتراب للتاريخ في الوقائع السياسية .

بين الهوية المثالية ، بعمق ، وفي جزء منها مستنبطة لا شعورياً في الطفولة وفي صميم العالم العائلي والطفاني الصغير ، والهوية المطالب بها ، المترجمة سياسياً والمنقولة إلى دنيا الصراعات ورموز عصرنا السياسية ، تنحسر

كيمياء كاملة من عوامل التحديد التي ينبغي على عالم السياسة أن يبحث عن إعادة بنائها . إنها كيمياء خاصة بكل طائفة ، في النطاق الذي تكون فيه تابعة للموارد المنفردة التي هي خاصة بها في وضع سياسي معطى . ومن جهة أخرى يجب النظر إلى هذه الموارد على أنها قدر متحول في الزمن ، تبعاً للتطورات المدونة في محيط الأقليات : الأقليات التي تعين الجماعة الأكثرية ، مسامحاتها ، مقتضياتها ومشاريعها السياسية ، الأقليات التي تعدل كذلك محيطاً دولياً متحركاً ، تكون فيه الأقليات قميئة بالمشور على دعائم . إن دراسة عمل الأقليات السياسي هو على هذا النحو التبصر في نسق متبادل التأثير ذي هندسة متغيرة في الزمن ، ترى نفسها الأقليات فيه وقد فرضت عليها ضغوط بنوية مختلفة ، بفعل الوسط وتركبهم التاريخية الخاصة ، ولكنها تطور فيه كذلك آليات دفاع عن نفسها واستراتيجيات رامية إلى تجاوز بعض الأوضاع ، جميع المسالك المبتدعة ، المعدلة بصورة هائلة للمحيط الاجتماعي « من جانب الأكثرية » ، أيديولوجيتها وممارستها السياسية . وقد بدا لنا من الأهمية بمكان أن تبصر دائماً الأمر من جانبيه ، الأكثرية والأقلية ، في هذا النسق من تبادل التأثير ومن التقابل ، أو ، فقدان الأحكام في وجهتي نظرهما ومشاريعهما المتبادلة ، كمصادر لديناميكيات سياسية هامة .

إن صعوبات ضبط وتحليل المشاريع السياسية للأقليات ذات الأفضلية ما زالت تتعلق بالتحولية القصوى للمطالب على هذا الصعيد من الشرق الأدنى . بسبب ، في جزء منه ، ما بين المقدس والزمني من التباس ، فإن العنصر « الديني » قد أظهر في ذلك ، في جميع الأزمان قدرة نادرة تكشفية بإزاء أنماط أخرى من المطالب ، تلك المتعلقة بالعرق ولا سيما بالوضع الطبقي . ففي الصراع الدائم الذي يضع طوائف القاعدة في المعارضة من أجل السلطة ، فإن الخطوة أو المزايا الاقتصادية ، كل مكوّن للهوية (كما نسق الشرعية الأيديولوجية الذي يعود إليها) ، تبدو قميئة بأن تصبح اللغة المميزة للمطالب المرتبطة بمكونات أخرى لهوية الجماعة . ولسوف نرى على هذا النحو مطالب « جماعة الأحوال الشخصية » تنقل مطلباً طبقياً ، المعاملة بالمثل ، وإن كانت

أقل تواتراً ، إلا أنه من الممكن ملاحظتها ، وبخاصة أنه سوف يبقى ماثلاً دائماً في ذهن المرء استعداد رجل الدين لأن يفرغ صراحة محتواه الديني الخاص وأن يمنح مجرد بطاقة سياسية ، رمزاً للتعبئة . لطائفة أو لعشيرة طائفية ساعية إلى بلوغ الحد الأقصى أو للدفاع عن مصالحها السياسية والاقتصادية . ونعترف أن عدداً كبيراً من الصراعات الطائفية ، ليس لها على هذا الصعيد ، من صفة « الدين » إلا هوية ممثلها الأبطال فيها ولا شيء فيها يتعلق بالدفاع عن مذهب أو عقيدة مضطهدة . ويبقى مع ذلك دائماً ما يجب إفراده لجانب « ترقية للدين » صحيحة ، يستخدمها عرضاً بعض المتعصبين للدين ، الأمر الذي يستبعد جميع التفسيرات المتواطئة أو المنهجية .

ولعلّ مختلف وجهات النظر هذه تستطيع المساهمة في إعطاء رؤية شاملة ، صافية وجديدة ، كاملة ومتوازنة بقدر الإمكان ، لعلاقة متداخلة بين الطوائف لم تقدم غالباً إلا صورة لعدم الصواب ، للاعقلانية .

الفصل الأول

شعوب مختارة وشعوب خاضعة وفقاً للإسلام ووفقاً للعروبة

I - أنماط التعايش بين الأديان الإبراهيمية

الثلاثة : اتجاهات للتطابق ومنازعات

لفهم طبيعة علاقات اللامساواة التي تأسست بين المسلمين وغير المسلمين ، لا بدّ من العودة إلى عصر ظهور الإسلام نفسه والنظر في الظروف التي نما فيها الدين الجديد وتطور .

لقد أدخل الإسلام منذ ظهوره ، تفرقة واضحة شديدة الوضوح بين الـ « وثنيين » ، عبدة الأصنام من كل صنف كما كانت حال معظم القبائل العربية لعصر ما قبل الإسلام ، المنقطعين على عبادة صنم أو علة أصنام وبين « أهل الكتاب » ، أي أعضاء الجماعات اليهودية والمسيحية (من عرب وغير عرب) ، المزودين بوحى كتابي توحيدي . ولم يترك للوثنيين منذ البداية ، الاختيار إلا بين الاهتداء إلى الدين الجديد أو الموت ، وفقاً لعادات المنطقية القديمة التي كانت تنطوي في أغلب الأحيان إما على التمثل الجبري ، وإما على تقتيل الأعداء . بالمقابل ، حظي « أهل الكتاب » ، وهم موضع بعض الاحترام لأنهم يملكون جزءاً من الحقيقة التي ينادي بها القرآن ، بالحق رأساً بمعاملة أفضل . إن مفهوم الإسلام باعتباره استمراراً للديانات السماوية السابقة ، يتأكد بالقرآن ، بيرره^(١) . ولكن مفهوم الإسلام كدين « كامل » وحي نهائي ، جاء لاختتام الإسهامات السابقة ، يصحح ضلالاتها ويكمل نواقصها -

وهو مفهوم جرى توضيحه صراحة على لسان الرسول (سورة ٨٤/٦ - ٩١ وكذلك ٦٦) كان يفرض كذلك أن يتموضع الإسلام بنيوياً وسياسياً في مكانة أعلى . بيد أن العبارات الدقيقة المميزة نسبياً للحالة - وإن كانت أدنى - التي سوف تكون عليه حالة « أهل الكتاب » . تبقى واجبة التحديد . إنها لا تصبح كذلك إلا على المدى الطويل ، بعد حقبة من المجابهات كثيراً ما كانت عنيفة ، ولا سيما مع القبائل اليهودية ، آيلة في النتيجة إلى الاتفاق على معاهدات محلية عديدة شديدة التميز .

إن فكرة التقارب ، دون الانصهار ، بين الغالبين والمغلوبين من أديان مختلفة ، لم تكن جديدة تماماً في الشرق . فلماذا تحقق التخلي عن تقتيل الأعداء ، فإن هذه الصيغة تفرض نفسها (كان هذا هو الوضع في حكم السلوقيين مع طوائف اليهود في الإسكندرية) . إنه موقف من تسامح التعددية الدينية على أساس اللامساواة الذي مال الإسلام ، بعد حقبة أولية من البحث عن طريقة ملائمة للتعايش ومن الصراعات المسلحة ، إلى تبنيه بإزاء الأديان التوحيدية .

١ - موقف الإسلام من اليهودية :

إن يقين المسلمين بأنهم يمتلكون الحقيقة النهائية على صعيد الوحي وهو يقين يشاركون فيه ، وإنما لمصلحتهم الخاصة الجماعات اليهودية في شبه الجزيرة العربية ، سرعان ما شكل العقبة الرئيسة في وجه تكوين جماعة سياسية موحدة تضم جميع القائلين بالتوحيد . حقاً كان اليهود والمسلمون يزعمون أنهم يتفردون وحدهم بممارسة ، ريادة دينية وسياسية مؤسسة على امتلاك الوحي الصحيح . وسوف يكون هذا التطلع إلى السلطة باسم امتلاك حقيقة ميتافيزيكية وأخلاقية ، واقع معظم الفرق والطوائف التي تتكون فيما بعد على مدى التاريخ الإسلامي .

وما من شيء يوضح وظيفة الدين كأداة قوة لجماعة عرقية ، لقدرتها على البقاء وبالتالي لتسلطيتها الخاصة ، أفضل من الدور الذي لعبه الإبداع

الديني ، عشية ظهور الإسلام ، في الشارع السياسي والاقتصادي الذي وضع اليهود والعرب في معارضة بعضهم بعضاً . حيثُ كان عرب المدينة ، التي تحتوي جماعة يهودية هامة يستشعرون نبأ قرب مجيء مسيح يهودي تهديداً لقوتهم الخاصة . فإن يكون لجماعة ما « أفضل نبي » كما يكون « أفضل إله » و « أفضل عقيدة » يعني أن تؤمن هذه الجماعة أكبر عدد من المهتدين وأن تملو بقوتها السياسية والاقتصادية إلى الأوج . فإن قوة أهالي مكة ، الذين وجه إليهم رسول الإسلام ابتداء وبلا جدوى تذكر ، دعواته الأولى ، كانت تركز هي كذلك على وظيفتهم الدينية ، على الامتياز الممنوح لهم من مجموع القبائل العربية لحماية الأماكن المقدسة حيث جمعت أصنام ما قبل الإسلام (الجاهلية) للعبادة والحج إليها^(٧) . ومن هنا كان عدااء الأرستقراطية المكية - ولا سيما قريش ، قبيلة الرسول - لوحي يفرض ، وقد كنس الأصنام ، دينياً توحيدياً وينشر رسالة تقوم على المساواة ، تهدد بتدمير هذه المكانة . بالمقابل ولكن لاعتبارات مماثلة ، استقبل عرب المدينة ، المجاورة والمنافسة لمكة ، محمداً ، في معظمهم ، كمبعوث من الله ، أملاً بمنافسة الجماعة اليهودية بهذا وتأمين لاهوتها لصالحها . بالفعل ، فإن العرب ، وقد أصبحوا مسلمين سوف يرتفعون على الصعيد الديني عبر مفهوم الـ « شعب المختار » (من الله) ، هذا المفهوم الذي كان دوره رئيسياً جداً في تعزيز وترقية الهوية اليهودية . وثمة آيات من القرآن الكريم توضح هذه الوظيفة للدين القومي كنمط لتأكيد شعب ، وتشير ، على العكس إلى أي مدى تحس جماعة تفتقد مثل هذا الدين تكون بحاجة إليه في منافساتها مع جيرانها الأقربين : ﴿ أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنا عن دراستهم لغافلين ﴾ أو تقولوا : ﴿ لو أننا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم ... ﴾ (الأنعام : ١٥٧ ، ١٥٨) ، ﴿ وكتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم ... ﴾ (آل عمران : ١٠٩ ، ١١٠) . ومن الملاحظ هنا ما تنطوي عليه « أنتم ، كتم ... » من غموض فهل تعني المسلمين . . هل تعني العرب . . وهو ما يذهب إليه العرب أنفسهم .

في زمن مبكر ، كان محمد يأمل في أن يعتنق يهود المدينة الدين الجديد ولم يدخر جهوده في هذا الاتجاه : كانت الصلاة موجهة نحو القدس ويعترف بالتوراة كتاباً مقدساً ، والأعياد والطقوس الدينية قائمة على التوافق ، ويحمل القرآن طابع الدعوة إلى أبناء إسرائيل إلى الاهتداء إلى الدين الجديد (سورة البقرة : ٣٩) . وكان رد فعل الطائفة اليهودية تماماً بنفس الروح ، شديد التعاطف : فقد بدا لها الإسلام الناشئ فرقة من اليهودية ، قابلة للإنضمام إليها فيما بعد . وعلى هذا النحو عقدت صلات باحتكاك عدد من الحاخامين بمحمد ولكن ذلك لم يدم إلا إلى حين . إذ أسقط الالتقاء من حساب الطرفين بعد أن تبين أنه مستحيل . وحين لم يكن من الممكن الوصول إلى شكل ما من التسوية الدينية ، جرت محاولة لإيجاد صيغة من التوحيد السياسي . حيث طرح محمد باسم دستور المدينة بناء أمة سياسية موحدة تضم المسلمين والمسيحيين واليهود . وفي هذه الرؤية للأمور كان على الأمة ، الجماعة القومية أن تحتوي على المهاجرين ، الرفاق المكين ، والانتصار المنحازين للإسلام في المدينة واليهود والمسيحيين . وهكذا ما كان على الجماعة الأولى من المؤمنين أن تستبعد منها غير المسلمين : « لليهود دينهم ، وللمسلمين دينهم » . وكانت حرية العبادة مباحة وكذلك حق التملك . ولكن ما خلا ذلك كان بعض المسلمين يزورون معبد اليهود واليهود الجامع . بيد أن هذه المحاولة للتنظيم بين الجماعات تعثرت أمام مسألة حيازة السلطة العليا التي لم يكن المسلمون يريدون أن يكونوا فيها تابعين لليهود ولا اليهود تابعين للمسلمين . فإن أعظم تقارب مذهبي بين الدينين كان يشكل تهديداً محتملاً بالنسبة لهوية ووحدة كل جماعة . وعلى هذا المنوال ، قبل ظهور الإسلام ، كثيراً ما خاض اليهود والمسيحيون في شبه الجزيرة المعاديات بعضهم مع بعض ، بسبب اختلافاتهم الدينية (الأمر الذي كان صحيحاً في الأصل) ولا شك أقل منه بسبب إرادة سياسية تقدر قيمة هذه الخلافات الدينية لتلاً تمتصها الزمرة المناقصة .

هكذا نما التنازع اللاهوتي بين الإسلام واليهودية بعد أن تبددت الآمال التي كانت الفتات تغذيها لتانصهار في فئة واحدة تحت زعامة واحدة . ومن

جهته لم يتوان الرسول عن التركيز على البتر والخطأ الواقع على التنزيل اليهودي . وقد وجهت الانتقادات لليهود لعدم اتباعهم موسى بخاصة بصورة كاملة ولأنهم « خانوا » ما أوحى إليه . وبسبب تقديسهم المفرط لعزير Ozair (عزرا Esdra - في العبرانية - الذي يعزى إليه إحياء أسفار موسى الخمسة Pentateuque بعد العودة من سبي بابل) ، أدین اليهود جميعهم بالـ « نزوع إلى الشرك » تماماً كالمسيحيين وإن كان هؤلاء أقل منهم ولا يطالهم الذم في نظر الرسول ، الذي لم يفته التشهير بذلك التقديس لعزير كشكل من أشكال التأليه (التوبة : ٣٠ ، ٣١) أي بإشراك ألوهية أخرى مع الله الحقيقي الواحد الأحد .

ولقد تلا هذه المحاولات من جانب محمد لاستمالة اليهود ، تشدد في معاملتهم ثم القطيعة معهم ابتداء من اللحظة التي تحولت فيها القبلة من القدس إلى مكة ، مركز الدين ما قبل القومي ، قبل ظهور الإسلام ، الذي يحتوي على مقدساتهم الوثنية^(٣) . ولم يلبث النزاع بين الدينين أن انتقل إلى نزاع مسلح . وفي حياة الرسول اتخذ هذا النزاع طابع إجلاء القبائل اليهودية من المدينة لتحالفهم مع أعداء المسلمين من العرب . وفيما بعد ، في ظل الخليفة عمر (٦٣٤ - ٦٤٤) أجلى اليهود من كافة أنحاء شبه الجزيرة العربية . وما زال الرأي العام الشعبي في هذه المنطقة (وهي اليوم تابعة للعربية السعودية واليمن) مشبعاً بأحاسيس الكراهية الصادرة عن تلك الاصطدامات الأولى بين اليهودية والإسلام . وبقيت لهذه التركة من العداء آثار من الكراهية دائمة على مناخ العلاقات بين الطوائف . وبالمقابل ، في الأراضي المفتوحة من قبل المسلمين فيما بعد : سوريا ، الأردن ، العراق ، فإن ذكرى تلك القتلات الأولى قد أمحت جزئياً بالتعاون الذي تأسس بين الجيش الإسلامي والطوائف اليهودية والمسيحية أثناء الفتح . ويحكي الإخباريون بما يشبه الأجماع أن اليهود في حالات عديدة قد مدوا يد المساعدة للقاتحين العرب بدافع ما كانوا قد عانوه كثيراً من تعصب البيزنطيين الديني ، وبخاصة من قمع هيراقليوس الدموي . كذلك كان أمام أعضاء الطوائف اليهودية ، أكثر كثيراً من المسيحيين ، أن

يكسبوا كل شيء من التحرر من نير البيزنطيين للانتقال إلى السيطرة التي اشتهرت بالتسامح . وفيما بين النهرين جلب الفتح العربي نهضة في الآداب اليهودية إلى درجة لم تتأخر هذه المنطقة عن أن تصبح أحد المراكز اليهودية في الشرق . (انظر الفصل الثامن ، فقرة ٢) .

٢ - موقف الإسلام بإزاء المسيحية :

يتضح موقف الإسلام بإزاء الأقليات المسيحية ، كذلك ، في جزء كبير منه ، من اعتبارات ذات مستوى سياسي .

لقد نعم المسيحيون ، في زمن مبكر ، بوضع مؤاتٍ أكثر كثيراً بما لا يقاس من وضع اليهود . ويرجع ذلك إلى عدة أسباب : إن رد فعلهم على ظهور الإسلام اُسِمَ باللين والامتطاف نسبياً في الإمبراطوريات الإسلامية الناشئة فأفادوا من ذلك كثيراً (المائدة : ٨٢ - ٨٤) . بالفعل لم تظهر أية مقاومة مسيحية مسلحة في شبه الجزيرة العربية ، في وجه نشر الدين الإسلامي . فضلاً عن أن المسيحية ، لم تكن تبرز في ذلك العصر ، في شبه الجزيرة صيغة دين سابق للقومية Pré-nationale ، وهذا أكثر أهمية كثيراً كذلك ، بل إنها لم تكن تشكل قوة زمنية فيها (وبالتالي منافسة بالمعنى الدقيق للكلمة ، وعلى عكس اليهود والمسلمين الذين جنحوا إلى تنظيم حياتهم الاقتصادية على النمط الطائفي في دائرة شبه مغلقة ، لم تكن الجماعات المسيحية تتوطد على مصلحة مادية مشتركة تعزز عوامل الاندماج الأخرى وتضاعف نقاط الافتراق مع الخارج . وفي أغلب الأحيان كان التبشير ، نشر الدين ، من شأن الرعايا ، الفقراء ، المعروفين بالإملاق الملاقي - على شاكلة الراهب بحيرة ، الذي يبدو أنه كان في الأصل ، يعتنق المانوية - وعازفاً عن أية مملكة في هذا العالم . ومن جهة أخرى ، كانت الفرق المسيحية المنتشرة في شبه الجزيرة ، كثيرة العدد على أثر الانشقاقات المعقدة ، متعادية في أغلب الأحيان : أربوسيين ، نسطوريين ، يعاقبة ، أوطيخيين ، إيبينيين ، ماريانوسيين ، مارسيانوسيين ، دوسيتيين ، فالتينيين ، ملكانيين ، إلخ يمزق بعضها بعضاً ويهيؤها للتلاحم .

وثمة عامل آخر يدخل لتفسير الفارق الأولي بين معاملة اليهود والمسيحيين : انتماء عدد معين من القبائل العربية للمسيحية . وإذ لم يكن للمسيحية طابع ديني قومي (أو ما قبل القومي) كاليهودية ، مرتبطاً بسلالة خاصة يمارس فرائض معينة إزاءها ، وساعياً منذ الأسر البابلي للإبقاء على اندماج الجماعة ، فإن المتصرين العرب استمروا في التمتع بالمزايا المرتبطة بانتمائهم للعروية . على العكس لم يكن العرب الذين أغوتهم اليهودية في وضع مريح ، فهم بالنسبة للإسرائيليين مشاركين في الدين من مرتبة أدنى ، يأبى عليهم النظام القبلي اليهودي المساواة تماماً (كما سوف يقف النسق القبلي لدى العرب فيما بعد في وجه وصول معتنقي الإسلام من غير العرب إلى المساواة بالعرب) ، ولكنهم كانوا قد فقدوا مزية الصلات التي تربطهم بقبائلهم الأصلية . وبالنسبة للعرب المسلمين ، في أثناء الحقبة التي سبقت توسع الإسلام خارج بلاد العرب ، كانت الصلات القبلية ، خارج كل اعتبار ديني ، تفوق أي انتماء آخر . وهكذا قبل جيش المسلمين في صفوفه مسيحيين عرب قاتلوا في فتح الهلال الخصيب وفارس ومصر . ولم يتغلب مبدأ أولوية الانتماء الديني إلا تدريجياً بعد خلافة عمر ، وكان قد نودي به علاناً مع ذلك منذ أيام الإسلام الأولى ، وراح ينافس بصورة نسبية مبدأ تفوق الانتماء السلافي المتأصل .

ولقد جرت إزالة المسيحية من شبه الجزيرة العربية تدريجياً ولم تكن نتيجة سياسة طرد كما في حالات القبائل اليهودية الأخيرة المتمردة على الإسلام . وعندما أراد الخليفة عمر الثاني (٧١٧ - ٧١٩) من بني أمية أن يفرض على قبيلة تغلب الجزية المفروضة على مسيحي الأراضي المفتوحة ، بحجة أنهم كانوا يتعاطون الربا المحرم في الإسلام ، وإنما على الأرجح ، يهدف منه لا شك لاجتذابهم إلى اعتناق الإسلام ، أو عقاباً لعدم دخولهم فيه ، فقاتهم ففضلوا مغادرة البلاد واللجوء إلى العراق .

وتبدو ردود فعل المسيحيين على الفتوح الإسلامية اللاحقة نفسها حيثما كان ، من النيل إلى الفرات وشبيهة إلى حد ما بردود فعل الطوائف اليهودية :

فقد كان المسيحيون ، وقد أنهكتهم السيطرة البيزنطية وأثارت سخطهم تدخلات البابوية - القيصرية في بيزنطة التي كانت تمارس باسم العقيدة « الصحيحة » والنظام بعكس مراتبة القتالين بالطبيعة الواحدة ، يتوقون للانتقال إلى حكم غير مسيحي يستطيعون أن ياملوا فيه استقلالاً ذاتياً في شؤون دينهم وإدارة داخلية لطائفتهم . ومن جانب آخر كان الضغط الضريبي الذي أخضعوا له في الإمبراطورية البيزنطية ، يساهم هو الآخر ، في أن يُجنبهم أي خوف من تغيير الحاكم . وهكذا فإن ميشيل السوري ، بطريرك أنطاكية اليعقوبي ، سوف يحتفل سنوات عديدة فيما بعد باقترب الجيش الإسلامي ، واجداً فيه الغضب الإلهي على الإمبراطورية البيزنطية الـ « مهترقة » والجائرة .

كان هذا التواطؤ المؤكد غالباً من جانب أهل الكتاب مع الجيش الإسلامي في الأراضي المفتوحة ، يركز على الأرجح على أمل خفي في أن يروا البدو العرب يرجعون من حيث أتوا إلى الصحراء بعد أن يشترطوا دفع جزية كعادتهم دائماً عند غاراتهم على أهل الحضر قبل ظهور الإسلام . ولم يكن في وسع هؤلاء المتحضرين منذ زمن طويل من يهود ومسيحيين ، في حالتهم الحاضرة في الإمبراطورية البيزنطية أن يتخللوا تحول الفتح الإسلامي إلى إمبراطورية ؛ وكانت توقعاتهم بهذا الصدد تقوم على أقوى الاحتمالات وما كان للمستقبل أن يكذبها تماماً ؛ حتى وإن كان تحركهم كما كان بدافع بناء إمبراطورية إسلامية ، فإن معظم الجيوش انسأقت في ذلك بطبعها الوراثي الذي قادها إلى عدم المكوث طويلاً في مكانها والمضي قدماً إلى الأمام . وما إن تلاشى أملها بالتححرر الكامل ، حتى وجدت الطوائف الدينية التوحيدية نفسها من جديد وقد تبلورت كما هي ، حالتها القديمة ، بتنظيم السلطان الإسلامي ، محاطة بخصوصية مؤسساتها الدينية والسياسية النوعية ، في شكل من الـ « تمييز العنصري » فريد .

تختلف المعاهدات المعقونة بين الرسول والمسيحيين كلية وفق المكان ! لمتعلق بها ، الأمر الذي يجعل من الصعب إيضاح قاعدة عامة جرى تطبيقها بنسق واحد

على المسيحيين (والمشكلة هنا تُطرح على نفس المنوال مع الطوائف اليهودية في الإمبراطورية الإسلامية) . بيد أننا نعرف نسبياً عدداً من الاتفاقات جرى التفاوض فيها بين الجيش الإسلامي والطائفة المسيحية المحلية ، في بعض الحالات ، ونوّه بها الإخباريون غالباً : مثل اتفاقية نجران . وإذا أن هذه المدينة قد شاركت بمحض رغبتها ، في جهد المسلمين الحربي ، ولم يتم فتحها حرباً فإن الطائفة المسيحية فيها لم تكره على دفع الجزية كسائر الطوائف غير المسلمة الأخرى . وعلى ما يبدو إن هذا الاتفاق المعقود في عام ١٠٠ / هجرية مع المسلمين قد جرى على قدم المساواة بمراعاة مصالح الطرفين^(٤) . في مقابل دفع ضريبة معقولة فقط وبعض التسهيلات (إعارة خيول واعتدة) للجيش الإسلامي في حالة الحرب في اليمن ، كفل عهد نجران حماية الأمة للمسيحيين ولم يفرض أي قيد على حريتهم في العبادة وبصورة خاصة أكد ، بتحديد خطي من الرسول نفسه ألا تحل بهؤلاء المحميين ، اللّعين أية « مهانة » . وثمة نصوص أخرى ، من مصادر مختلفة ، مختلفة ، يبدو أنها وضعت وفقاً لضرورات سياستها أملت السعادة الراحنة ، ولا تبالي قط بالتناقضات التي يمكن أن تحصل من مقارنتها . فلم يتم أبداً توحيد مجموعة من الشرائع الصحيحة التي تحكم العلاقات بين الإسلام والأديان السماوية الأخرى . فقط بعض القواعد التي روعيت مؤخرأ لشد الحاجات . وسوف يصرف النظر عنها بدورها حيناً أو تراعى حيناً آخر وفقاً للحكومة القائمة ، بحسب الظروف السياسية (انظر فيما بعد عهد عمر) .

في الأصل كانت إدانة الرسول للمسيحيين أشد حدة منها للشريعة العبرانية . ولكن الحروب التي شنت على الطوائف اليهودية قادت به أن يعود لإدانتها بعنف أشد . (هنا أيضاً إن وجوه التصدي الزمنية بين الطوائف هي التي حددت في جزئها الأكبر اتخاذ المواقف العقائدية) كانت المسيحية تمثل في نظره عودة إلى الوراء مضمرة نحو تعدد الآلهة (بالاعتقاد في الثالوث) ونحو الوثنية (بتقديس الأنصاب) . فإن رفض الشخصية الإلهية للمسيح ، المنظور

إليه من المسلمين على أنه رسول بارز فحسب ، هو اللازمة الثانية في القرآن (سورة النساء: ١٦٩ ؛ سورة المائدة: ٧٥ ؛ سورة الأنعام: ١٠٠ ، ١٠١) وهو يوقع المسيحيين في «الشرك» . ولم يكن القرآن في أماكن عدة رقيقاً بهؤلاء «المشركين» : ﴿ فإذا اتسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم ﴾ (التوبة : ٥) وكذلك الآية ٢٩ ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾ وكذلك : ﴿ وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون . اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون ﴾ .

ولكن المسيحيين كاليهود كانوا في أماكن أخرى من القرآن موضع موادعة وملاطفة : ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ (المائدة: ٦٩) وبالفعل فإن القرآن يُسجل اتجاه أهل الكتاب تنوعاً في المواقف يمكن أن يبرر فيها أشد معاملاتها تطرفاً ، من المراعاة الوديدة اللطيفة إلى أقصى الملاحقة الإجرامية وعقوبتها ، بصورة كان الحكام المسلمون ، أو فيما بعد جماعات الإخوان المسلمين يجدون فيها مادة شرعية لإرادتهم السياسية ، المختلفة . ولا تتضح هذه التناقضات الظاهرة للوعظ القرآني وتفسر إلا بتضييق هذا الوعظ والتبشير مع تطور العلاقات السياسية بين نواة المسلمين الصغيرة والطوائف اليهودية والمسيحية . والتطور واضح بين في الحقيقة بين التصور الأولي لدى محمد ، المتمحور على وحدة الأديان ، والأجزاء المنزلة في الحقة المدنية ، حيث بدأت الحرب المقدسة على المشركين تفرض نفسها . وهذا التبديل الأساسي في الموقف يحمل طابع الانتقال من محيط التجار المكيين الذي

أشاعوه من اللامبالاة أو من السخرية المشوبة بالازدراء إلى مناخ من العداء يتزايد تآكداً يوماً بعد يوم .

كذلك يوحي بعض المفسرين بأن موقف الفاتحين المسلمين السمع (بالنسبة للعصر) يلزاء اليهود والمسيحيين كان يمكن أن يكون محكوماً وشديد التأثير باعتبارات ذرائعية وسياسية مباشرة . ففي بدايات الإمبراطورية الإسلامية لم يكن المسلمون يمثلون قط سوى أقلية بالنسبة للسكان من الشعوب في البلاد المفتوحة التي تتعلق بها معاشهم ، أمنهم العسكري ، تمويلهم وإدارتهم . وكان يمكن لسياسة معمة من الضغط والقهر في مثل هذه الظروف أن تتكشف عن خطورة هائلة على المدى البعيد وغير ملائمة لتعزيز الفتح وتوطيدها . وكان الهدف من عملية تحويل الشعوب الوثنية إلى الإسلام ، التي نجا منها أهل الكتاب ، هو الحصول بصورة خاصة على انفراج سياسي عبر الاعتناق الديني . وبالمقابل فإن التفريغ السياسي لدى أهل الكتاب ، المطلوب هو كذلك قد تحقق بمنحهم شكلاً من الاستقلال الذاتي الديني والإداري .

وهكذا شكل عالم « الأقليات الدينية » الحالي ، ابتداءً ، المحيط الاجتماعي للنظام السياسي - الديني الإسلامي الناشئ ، في حين كان على هذا النظام السياسي - الديني الناشئ المتأني بالفتح ويتكوين امبراطورية آخلة بالاتساع ، أن يؤول إلى القيام بأعباء الوظيفة نفسها تجاه الطوائف الدينية الموجودة آنفاً . وهذا أمر يعقد غاية التعقيد مشكلة دراسة التراكم الثقافي في المنطقة ، لأن مثل هذه الدراسة يجب عليها أن تميز في الحقيقة بين متابعين من التداخل المنطوي على اقتباسات ثقافية :

١ - طور تكون الإسلام مع اقتباسات الإسلام من المسيحية وبخاصة من اليهودية .

٢ - طور تأثير الإسلام (بعد أن أصبح ديناً سائداً و « مضموناً اجتماعياً ») على اليهودية والمسيحية المحليتين . وإرضلة لمقتضيات أصحاب فرضية « الأصل المشترك » و « الأساس المشترك » السامي للأديان التوحيدية

الثلاث ، كذلك لا شك في أنه ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار تطور تراث ،
تركة ، مشتركة ، في خط متواز هذه المرة أكثر من سياق من الاقتباسات
المتبادلة .

٣ - خارجانية أهل الكتاب (يهود ومسيحيين) عظمة متغيرة في الزمن :
بينما تمتع المسيحيون في جملتهم ، في زمن أول بوضع أكثر ملاءمة من
اليهود ، فإن هذه العلاقة انعكست في زمن ثاني . فإن تدخلات بيزنطة
العسكرية ثم العرب (في الحروب الصليبية) كان من أثرها تعزيز الخاصة غير
المؤاتية للتصور الذي كان يتراءى للأمة الإسلامية عن الفرق المسيحية ، لقد
أضفت هكذا على المسيحية بجملتها طابعاً من الـ « خارجانية » بالنسبة للإسلام
وللعروبة لم تكن تتسم به في البداية .

إن إعادة الفتح البيزنطي الذي سبق الحروب الصليبية ألقي الرية على
صورة المسيحية أفقدتها شيئاً من خطوتها في الرأي العام الشعبي . ومع أن
غالبية الفرق المسيحية أظهرت عداوتها لإعادة الفتح هذه إلا أن بعضها كان
موضع شك بالاتصال وبالتواطؤ مع المحتل . ومن جانب آخر جرت مباشرة
إعادة الفتح رسمياً « من أجل مجد المسيحية وتحطيم الإسلام »^(٥) . وقد امتنع
بطريرك القسطنطينية استحسان وجهة النظر هذه من نسيفور فوكاس والمناداة
بأن الجنود القتلى على جبهة الشرق ضد الكفرة كانوا شهداء ؛ ولم تعز بيزنطة
من فضل للموت في قتال الإسلام أكثر من الموت في قتال البلغار المسيحيين .
ومع ذلك فإن الدعاية الصادرة عن المعسكرين ، وقد استغلت إلى أقصى حد
هوية المقاتلين الدينية ، ترجح الاعتقاد لدى الأهالي المسلمين بأن المسيحية
في جملتها تشكل تهديداً . من هنا ، من هذا الواقع ، ثار السكان ، أثناء
الحروب الصليبية حين كانت المصالح السياسية المشتركة تقرب بين الصليبيين
وسلالة العباسيين الحاكمة في بغداد التي كانت في حالة حرب مع الحاكمين في
سوريا ، ضد المسيحيين المحليين الذين كان ينظر إليهم حتى ذلك الحين بعين
الرضى . مما اضطر الخلفاء إلى القيام بحماية وعيابهام المسيحيين من

الهيئات الشعبية . هذه الـ « خارجانية » المسيحية بالنسبة للجماعة العربية - الإسلامية سارت إلى التماغم شيئاً فشيئاً وتطورت على صعيدين ، في آن واحد معاً كظاهرة من ذاتية شخصية (الإدراكات الإسلامية) وكسباق موضوعي للتقارب بين الغرب والمسيحيين الشرقيين ، الواحد يعزز الآخر .

ولسوف تصبح هذه الظاهرة الثانية حساسة على نحو خاص في القرن التاسع عشر عندما تدخل الطوائف المسيحية المحلية في لعبة القوى الكبرى الغربية السياسية وتصبح حجة وذريعة لتدخلها في الإمبراطورية العثمانية .

ولئن جلبت هذه التدخلات الغربية ضرراً أكيداً لمسيحيي الشرق فإن الأمر لم يكن على هذا المنوال بالنسبة ليهود البلدان العربية . كان هؤلاء من قبل يجدون أنفسهم ، منذ ظهور الإسلام في علاقة « خارجانية » بالنسبة للعروبة بسبب تطابق عاملي السلالي والديني في اليهودية . وعلى العكس ، حسن موقفهم تجاه محاولات الفتح العربي صورتهم في الرأي العام . في ذلك العصر المطبوع بروح إعادة الفتح التي سبقت الحروب الصليبية ، كان اليهود على صلة وثيقة دائماً بالحكومات الإسلامية للوقوف في وجه المحاولات البيزنطية في الشرق التي كانوا يخشون كل شيء منها . ولم يدع دور اليهودية في الهجمات اللاحقة التي تبادلها الشرق والغرب ، البقاء لأي التباس : لقد دعم الإسلام بكل قواه ، الأمر الذي يعلل أن ما كان على اليهود أن يتأذوا منه ، فيما بعد ، من الإمبراطوريتين العباسية والعثمانية ، من الملاحقة الشعبية أقل كثيراً من المسيحيين .

كذلك ثمة عامل ثانٍ أسهم في هذا التلاشي المتزايد لخطوة المسيحيين : تعمق الإيمان عند العرب (ربما كانت دوافعهم ابتداء بروح الفتح أكثر منها بالدين المحض) . فالعربي المسلم بمقدار ما مال إلى نبذ العربي الذي اعتنق المسيحية بمقدار ما صار منفتحاً كشط من ذاته ، من هويته العرقية ومن سلالته العميقة ، رافضاً الخروج من « الخطأ » ، ومشكلاً بهذا ذاته « تحليلاً مثيراً » للإسلام ، الدين « الكامل » ، الأمثل في نظره وبخاصة المطابق ، في

نقاط عديدة للقيم العربية المتميزة . ففي هذه الحالة المحددة ، إنه لمقتضى من نسق عرقي وإنما معبر عنه بصيغ دينية هو الذي يقود غالباً إلى عدم تسامح أكبر متشدد تجاه المسيحيين العرب .

II - عدم المساواة بحسب الإسلام وبحسب العروبة

١ - عدم المساواة بحسب الإسلام :

في العالم الإسلامي من العصور الوسطى ، كانت البنية الاجتماعية للإمبراطورية ، المعقدة نسبياً ، محصلة تركيب أنساق عديدة من عدم المساواة : أنساق دينية ، عرقية ، اقتصادية . كان المجتمع هكذا منقسماً إلى أربعة خطوط من الشرائع تتقاطع فيما بينها : الخط الأول يفصل المسلمين عن غير المسلمين ، الثاني يعزل مختلف الجماعات الدينية في الإسلام (أصحاب العقيدة الصحيحة ، وأصحاب العقيدة غير الصحيحة) ، الثالث يميز مختلف القوميات أو العروق والرابع يحدد على نطاق أضيق الفوارق الاجتماعية بإخضاع الأفراد إلى مراتبية اقتصادية - مهنية (ما قبل الطبقات) .

كان أول تلك الخطوط الشريعية الذي يفصل المؤمن عن غير المؤمن ، يتسم وحده بخاصية رسمية حقيقية . إن القرآن ، كما نعرف ، كان يرى المنادة سمو درجة الأديان على كل شكل آخر من أشكال التدرج الاجتماعي . فحكم القرآن الذي يقضي على المؤمن تفضيل زواج ابنته من عبد مسلم على زواجها من رجل حر غير مسلم ، وهو حكم مثير بالنسبة لقيم العرب وحساسيتهم التقليدية ، هذا الحكم يوضح جيداً راديكالية هذا الوضع . والعبد المسلم لا يكون ، في الحقيقة ، خاضعاً اجتماعياً فحسب (من ناحية انتمائه الطبقي) ولكنه يكون كذلك بالضرورة من أصل سلافي غير عربي ، بالنظر إلى أن العبودية غير معقولة بين العرب في المجتمع العربي القديم (وتجدر الإشارة هنا إلى أن الإسلام لم يبلغ هذه المؤسسة القديمة) . ولا بد من أن تحدد حالة الأفراد والجماعات هكذا ، نظرياً ، بصورة وثيقة بالانتماء الديني ، وتكون العلاقات بين المؤمنين وغير المؤمنين محكومة بهذا الواقع الأساسي : لا توجد

مساواة ولا يمكن أن توجد بين المسلم وغير المسلم .

وعلى الرغم من أنه لم يحاول وضع تقنين موحد أبداً لحالة أهل الكتاب ، فإننا نستطيع الرجوع إلى نصوص معينة تخص في عدد من النقاط الشروط الخاصة المفروضة بصورة محسوسة على أولئك الذين عليهم اسم « الذميين » ، الذين في ذمة المسلمين ، في حمايتهم أعني أهل الكتاب وقد اشتروا سلامة حياتهم وأموالهم بعقود مبرمة مع السلطات الإسلامية بشرط ضرائب خاصة . وكان عهد نجران الذي سبق لنا أن نوهنا به يمكنه أن يكون نموذجاً للعقود الممنوحة إلى أهل الكتاب الذين يسلمون قبل أية معركة . وفي حالة الكفاح المسلم تفاقم الشروط . وتقدم المعاهدات الكلاسيكية من القانون الإسلامي حالة نموذجية تعتبر كقاعدة متعلقة بهذا التصور الثاني ، الأسمى . المقصود قانون (أو عهد أو أمر) عمر (عمر الأول ٦٣٤ - ٦٤٤) وهو نص يُظنّ على وجه العموم أنه كان قد وضع في عهد الخليفة المتوكل (٨٤٧ - ٨٦١) من الأسرة العباسية وأعطى تاريخ مسبق لمنحه قيمة أكبر . إن قانون عمر ، الموجود منه عدة نسخ ، جميعها مزورة تقريباً ، يؤكد على أنه أكثر تعقيداً من عهد نجران : بالتناقض مع مقاصد الرسول ، المعبر عنها صراحة بـ « لا إذلال يلحق بهم » وكذلك مع ما نعرفه من موقف عمر الأول (الذي أمر القائد أبا عبيدة بألا يقع على أهل الكتاب ظلم ولا ضير) فإن عهد عمر هذا يشترط « حالة من الإذلال » على الذمي ويفرض عليه مواطنة من درجة ثانية لا يبدو أن زعماء الأمة الإسلامية الأوائل فكروا فيها^(١) .

هذه الترتيبات ضيقت بادية الأمر ممارسة العبادة لدى غير المسلم والانتفاع بأبنية العبادة : فقد كانت حيازة الكنائس والأديرة ومعابد اليهود القائمة مكفولة ، ولكن ممنوع بناء أي جديد منها حتى في حالة التدمير أو البلى . وعرض الصليبان ممنوع في الطرقات والأسواق التي يرتادها المسلمون . يسمح للمسيحيين مرة واحدة في العام القيام بالطواف بالصليب خارج المدينة . وثمة عدد من الإجراءات الرامية إلى تمييز غير المسلمين في اللباس والملبس اليومي

لا بد من الالتزام بها : إذ كان عليهم التمنطق بأحزمة مميزة فوق ثيابهم ، كان اللون يختلف بحسب العصور ولكنه على وجه العموم يكون أزرق أو رمادياً للمسيحيين وأصفر لليهود وأسمر بالنسبة للزرادشتيين . ويُحظر على الذميين ركوب الخيل ويوصون بالوقوف باحترام إزاء المسلمين عندما يصادفونهم . وعليهم حيشما كانوا أن يخلوا الصدارة للمسلمين . وفي أيام الأعياد عليهم ألا يهزوا بأيديهم لا أعلاماً ولا سلاحاً . بل كان محرماً عليهم الاحتفاظ بالأسلحة في منازلهم . وعليهم ألا يعارضوا أبداً في دخول مسلم إلى كنيسة أو معبد يهودي (كنيس) . ويجب ألا تملو بيوت الذميين وأبنيتهم العامة إلى مستوى ما للمسلمين منها . وعلى الصعيد العسكري يلتزمون بتقديم بعض المساعدات للمسلمين : إيقاد النيران لاهتداء جيوشهم وأن يدلوا التائهين على الطريق وأن يقيموا الجسور على نفقتهم الخاصة وعند الاقتضاء أن يستضيفوا المسلمين ثلاثة أيام (وإن كان على المسلم أن يتجنب مخالطة غير المسلمين ، إلا أن في مكتته تناول الطعام المعد من قبلهم) . وعلى الصعيد العسكري كذلك يجب ألا يخونوا المسلمين بكشف عورتهم لأعدائهم .

على الذميين ألا يقبلوا ارتداد المسلم عن دينه ولكن عليهم بالمقابل أن يحترموا تحول أحدهم إلى الإسلام . ويحرم زواج الذمي من مسلمة ويعاقب عليه بقسوة ، والعكس مسموح شرط إسلام الأولاد . ويرى غير المسلمين أنفسهم ، عدا ذلك ، مصابين بعجز قانوني : ألا وهو حرمانهم من الشهادة أمام المحاكم الإسلامية في الأمور المتعلقة بالمسلمين .

إن الأعباء العامة ، المفتوحة من حيث الحق ، أمام غير المسلمين ، هي تلك التي تتضمن مجرد « تنفيذ » وليست وظيفة قضائية أو سلطة على المسلمين (لم يحترم هذا المبدأ أبداً إذ أن كثيراً من المسيحيين واليهود تولوا مناصب وزراء دولة في الإمبراطوريات) . وينبغي على الذمي ألا يقتني عبداً مسلماً ، أو أن يكون حائزاً على نسخ من القرآن . وبالمقابل فإن ما كان ممنوعاً بالشرعية الإسلامية وإنما مسموحاً به بشريعته الخاصة (مثل شرب الخمر أو أكل لحم

المختزير أو ممارسة المهن المتعلقة بالربا : بنوك وتجارة المعادن الثمينة (يساح له .

ومع أن شيئاً من التشديد ، قد سجل ابتداء من عهد الخليفة عمر الثاني الأموي (٧١٧ - ٧١٩) بإزاء أهل الكتاب ، فإن عناصر « عهد عمر » ، قانون عمر » ، بالغة التقيد ، لا يبدو أنه جرى تطبيقها إلا ابتداء من عهد العباسيين ، وفي عصور التشدد في السلطة الإسلامية فحسب (بخاصة في ظل المماليك) . ولسوف يهمل العمل بهذا القانون في عصور أخرى ، من دون أن تختفي أبداً تماماً بعض الإجراءات وذلك حتى الإصلاحات التي طبعت أواخر الإمبراطورية العثمانية . فقد ظل راسخاً في ذاكرة غير المسلمين الجماعية كأساس مهين لنظام مواطنين من الدرجة الثانية . ومنذ مطلع القرن التزم المنظرون الإصلاحيون بعد نجران كأمر يوسعه أن يقدم الأسس الصالحة لتعايش منسجم بين الطوائف من دون أن يكون هناك بالضرورة علمانية للدولة .

لقد اعتبر اليهود والمسيحيون والصابئون وأتباع زرادشت وحدهم أقليات منظمة شرعاً . ولم يُقر بمبدأ وجود أقلية وثنية إذ لم يكن للوثنيين ، كما نعلم ، خيار إلا الإسلام أو الموت . ولم تتسم المعاملة المتميزة المطبقة على أهل الكتاب بمعنى تحثلي اندماجي إلا في حقبة قصيرة جداً من التساريخ الإسلامي . وفي معظم الأوقات حرص الخلفاء على عدم تشجيع اعتناق الإسلام الذي من شأنه الأول حرمان الخزينة ، بيت المال من أحد أهم موارده . الواقع أنه كان على الذميين الرافضين للاهتداء أن يشتروا حماية حياتهم وأموالهم واستقلالهم الذاتي بدينهم بفريضة مزدوجة : « ضريبة الرأس » أو الجزية ، المترتبة على البالغين من الذكور مقابل وجودهم وحرثهم الشخصية ، والخراج وهو ضريبة على الأرض التي ، وقد أصبحت ملكية مشتركة للأمة الإسلامية ، لا يمكن التخلي عنها لاستغلال غير المسلمين إلا بتعويض مالي .

هذا الموقف من جانب الحاكمين ، الأكثر اهتماماً بمصالح الأمة المالية منهم بمصالحها الروحية ، قد عرف على كل حال استثناءات . من هذه الناحية

نذكر حالة الخليفة عمر الثاني ، الذي يبدو أن مزاجه كان متناسقاً مع عصره كان نشر الدين ما زال يتقدم على المصالح الزمنية . فقد انفرد هذا الخليفة في التاريخ الإسلامي برده على والي مصر الذي أشار عليه بوقف الدخول إلى الإسلام لثلاً يفرغ بيت المال : « يسعدني أن يصبح المسيحيون جميعاً مسلمين ، لأن الله أرسل نبيه رسولاً هادياً وليس جايئاً » .

٢ - عدم المساواة بحسب العروبة وفزع المعايير :

هذا التصور لعدم المساواة التيقراطية كلياً ، لكي يصبح المعيار الرسمي في الإمبراطوريات ويفرض فيها بالتدرج (السريع) كحقيقة معاشة ، لم يحل لذلك محلل المعايير الاجتماعية القديمة التي أصبحت نظرياً بالية بحسب الإسلام ، وإنما مترسخة بعمق كقيم تكيف العقلية العربية .

منذ ظهوره تموضع الإسلام تجاه نسق القيم والمعايير المقبولة في المجتمع العربي القديم (البدوي والمدني) ، في علاقة ثنائية : من جهة كان الدين الجديد ينهل تصوراتهِ على نطاق واسع جداً من معين الثقافة العربية القديمة إلى حد ظهوره كامتداد لها على الصعيد السلافي والطقوس^(٧) (وذلك هو الوجه الجامع للعلاقة عروية - إسلام) ؛ ولكن الإسلام من جهة أخرى ، أدخل ، في نقاط ليست ثانوية ، تصورات جديدة ، معايير جديدة ، تعارض بوضوح ما كان مقبولاً حتى ذلك الحين من العرب (وذلك هو الوجه التناقضي في صلة عروية - إسلام) . إن أحد نقاط الانقطاع والتعارض تلك بين النسق المسلم التيقراطي الجديد والنسق العربي القديم ، يكمن على وجه الدقة في مسألة قانون الأفراد وكيفية تدرج مختلف الفئات الاجتماعية . وقد أراد الإسلام على هذين الصعيدين ، أن يعمل على ترجيح ، على تغليب معيار جديد يقوم وفقاً له التفريق بين الأفراد والجماعات على مبدأ الانتماء الديني وحده . وهذا ما يعبر عنه أحد الأحاديث بوضوح : « لا فرق بين أعجمي وعربي إلا بالدين . إن أشرفكم عند الله أتقاكم » . وكان هذا يقتضي أن لا يتزود المسلمون فحسب بنظام وقيمة اجتماعية أعلى من نظام وقيمة غير المسلمين ولكن كذلك أن يكون

جميع المسلمين متساوين فيما بينهم ، بواقع إيمانهم وحده بصورة مستقلة عن أصولهم السلالية ، العرقية وعن انتماءاتهم الطبقية . هاتان النقطتان تماكسان صراحة التصورات العربية التقليدية المرتكزة على أولوية المبدأ السلافي ، وهي تصورات تقتضي وفقاً لها :

١ - ليس في الوسع ولا يجب أن تكون في المجتمع العربي (التقليدي) من مساواة نظامية إلا بين الأفراد المتمين بسلالة واحد بروابط الدم إلى العروية .

٢ - إن السلالة العربية ، المحلدة بروابط الدم تجد نفسها مزودة بجوهر متفوق . فكانت الأيديولوجية البدوية ترى بالحقيقة ، في السلالة العربية السلالة الأرفع قيمة والد « أشرف » في العالم ، مواءمة مع نزعة سلالية مركزية واسعة الانتشار في المجتمعات القديمة .

إن التوكيد (الإسلامي) للقيم المعاكسة لم يزل هذا التصور العربي التقليدي للقيمة الاجتماعية (والإنسانية) . فالعرب تحولوا إلى الإسلام وتقبلوا منه الجوهر ، مع مقاومتهم من جانب آخر لما يصدم بإفراط تصوراتهم القديمة . فتعايش المعيار الرسمي (المسلم) ، المنادي به في كل مكان مع الصور والتمثيلات وأفكار الماضي المسبقة الموروثة التي تناقضه^(٨) .

هذا الدوام لهذين النسقين من القيم المتناقضين جزئياً هو واقع أساسي - وإن كان لا يكاد يكون معروفاً - من التاريخ العربي الإسلامي ، وهو واقع ثقل بالعواقب السياسية ، سوف يكون التأكيد على أنها لم تعد تتجلى اليوم خالياً من الفطنة والتبصر . حقيقة ، إن تعارض هذين النسقين (المنطقي) من القيم سرعان ما تُرجم إلى منافسة أيديولوجية حقيقية ، بين زمر اجتماعية متخاصمة وجدت في هذه القيم مرتكزاً شرعياً للدفاع عن مصالحها الخاصة وترقيتها : فقد كانت مصلحة جميع عناصر الإمبراطوريات في أن يكون المعيار الإسلامي الذي يشرط المساواة في النظام والحقوق بين جميع المسلمين ، هو الوحيد المعمول به وأن يمحو جميع الأفكار المسبقة القديمة ، مستبعداً ، نابذاً دفعة واحدة

جميع الممارسات الاجتماعية والسياسية التمييزية التي ما زالت هذه الممارسات تفر شرعيتها . وبالمقابل لم يفت العرب مقاومة ثورة القيم هذه الطامحة إلى تعديل تصوراتهم التقليدية والمعارضة ، بصورة خاصة ، لشعورهم بالتفوق السلالي . بل إن هذا التفوق السلالي قد عثر في الإسلام على تغذية جديدة : فإن منهلاً جديداً لتأكيد السلالة العربية قد تدفق ولزمن طويل من واقع نبوة الرسول العربي ونجاحاته . وإنه لواقع بالفعل إنه خامر العرب لدى ظهور الإسلام ، وبخاصة في زمن بني أمية ، النظر إلى الإسلام إنه « ملكهم » . وعلى الرغم من التأكيد على عالمين الدين الجديد بلا لبس ، فإن مفهوم الدين القومي كان حاضراً بالواقع ، مضمراً . كثيرون هم المعلقون الذين أشاروا إلى أي حد خدم الفتح الإسلامي باسم الـ « حرب المقدسة » مصالح وتطلعات تلك القبائل العربية حديثة الإسلام وذات التدين المشكوك فيه غالباً ، إلى التوسع السياسي وما كان لإرادة الهيمنة وتأكيد ما قبل القومية العربية ، المعبر عنها بصورة مضرة في الحدث الإسلامي ، أن تخدم بهذه السرعة . فعند استلام معاوية للسلطة (٦٦١ - ٦٨٠) في العام ٤٠ للهجرة (ميلاد الإمبراطورية الأموية) ، راحت إرادة السيطرة في السلالة العربية تتغلب . وجميع المؤلفين يخصصون بالذكر الخلافة الأموية بأنها الخلافة العربية إلى حد كبير وإنها إمبراطوريتهم « الإمبراطورية العربية » ، « الرابع العربي » في وصف فلهوزن ، البالغ الاتقان ، في ذلك العصر استمر كل من كان غير عربي دخل الإسلام واستحق نظرياً جميع حقوق المواطنة الإسلامية ، في أن يُنظر إليه مع ذلك كمسلم من درجة أدنى وسط بين الذمّي ، اليهودي أو المسيحي ، والعربي المسلم . ذلك أن غير العربي الداخل في الإسلام يبقى رجلاً بلا أصل . وفي أثناء الحكم الأموي أجبر جميع أصحاب الإقطاعات ، من غير العرب ، مسلمين كانوا أم لا ، على دفع ضريبة عقارية . وجرت العادة في هذه الحقبة نفسها ، على الإشارة إلى هذه الكتلة من الداخلين الجدد في الإسلام ، بنفس الكلمة (التي تحمل شيئاً من التحقير) التي تطلق على العبيد المعتقين : الموالي . الواقع كان عليهم وقد أعتقوا على أنهم مسلمون غير عرب ، أن

يرتبطوا بالضرورة ، بولي ، بمولى عربي لكي يلحق هكذا بأصل عربي الذي كان يكفل لهم (قرابة خيالية) . وهذا الإلزام المفروض بالعادة يوضح وإن كان مجرداً من كل صفة شرعية ، دوام النظام العربي القديم وقيمة السلالة الخاصة « غير الإسلامية »^(٩) ، في هذا المجتمع العربي المسلم .

وسرعان ما عمل المسلمون الجدد ، المتمسكون بتقاليد مدينة شائخة ، على إنكار التعالي العربي السياسي والنظامي الذي سحقتهم به عصبية بني أمية ، إنكاراً باسم مبادئ الإسلام نفسه . وسواء أكانت المعارضة متسترة أم صريحة بين العرب والمسلمين من غير العرب فإنها قد سطرت صفحات طويلة من تاريخ الإسلام . حتى قبل ميلاد الإمبراطورية الأموية نفسها أظهرت الطبقة الدنيا المسلمة من الأهالي المؤلفة من غير العرب ، بدافع الغل ، إنها متعاطفة جداً مع الهرطقات الشيعية (ذات المضمون الداعي للمساواة) والخوارجية . وسرعة تحول نزاع المعايير إلى نزاع أيديولوجي مفيد كمرتكز وكموجه للاستراتيجيات الاستيلاء على السلطة لدى الجماعات المتنافسة . وقد لعب الموالي دوراً في المقام الأول في سقوط الخلافة الأموية (٧٥٠) . وكان تمكن الأسرة العباسية (٧٥٠ - ١٥٢٨) من إسقاط أولئك الأمويين « الحمقى » والاستيلاء على السلطة ، باسم الإخاء والمساواة بين جميع المؤمنين أيأ كان انتماءهم السلالي ، في الحقيقة ، إلى حد كبير . وتطابق حكم الخلفاء الجدد بالفعل مع انتقال العاصمة من دمشق إلى بغداد ورجحان السياسة الفارسية . ومع ذلك ، فإن إنكار التعالي العربي ورفع شأن السلالة (بعبارة القيمة) اللذين كان العرب يطالبون بهما لأنفسهم ، لم يكن ليخمد بسرعة فإن حركة المنازعة متعددة الأشكال التي دعيت بمطالب « الشعوب » (والصفة المستترة غير العربية) أو ما سميت بحركة الشعبية قد أطردت اطراداً هائلاً من القرن الثامن إلى العاشر بتأثير الفرس (دون الوقوف مع ذلك عندهم فحسب) . وتوالى حركات التمرد والثورات ، نصف سياسية ، نصف دينية ، متسلسلة (البهافرية ، منبذ المجوسي ، المقنع ، بابك الحزمي) من نهاية القرن الثامن إلى أوائل القرن التاسع تتبعها فترة السفريين السياسية المحضة (٦٣٨ - ٩٠٣) في

ميجستان (شمالي فارس) والسامانيين (٨٧٤ - ٨٩٩) الذين تمركزوا في خراسان . كذلك اتخذت الشعبية ، حركة معاداة العرب الكفاح من أجل الاستقلال الفارسي شكل قومية ثقافية تفجرت في الأدب الفارسي حتى القرن الثاني عشر والخامس عشر . فبعد أن بدأ البلقاء والمثقفون الناطقون باسم الحركة بتأكيد مساواة الإيرانيين بالعرب انتقلوا بسرعة إلى التأكيد على تفوقهم مانحين لمشروعهم سمة دور المخلص .

ولقد تطورت الممارسات الاجتماعية والسياسية ، في الإمبراطورية العباسية ، باتجاه مساواة أكبر لغير العرب المسلمين الذين انتهى بهم الأمر إلى الصدارة بخاصة في الإدارة وكذلك إلى قمة المراتب السياسية ؛ ولكن يكون من الخطأ أن نستخلص من ذلك بأن العرب تخلوا بذلك عن قيمهم التقليدية . فلا الثروة ولا الموهبة ولا المؤهلات الثقافية ولا حتى السيطرة السياسية لممارسة الموالي استغلت الأزدراء الذي كان العرب يحيطونهم به . ومن المقدر بأن حركة الشعبية ساهمت كثيراً بالتسارع ، في القرن العاشر ، لخراب الخلافة العباسية ببغداد ، كما ساهمت منازعات الموالي في سقوط الأمويين . (وقد صارت عبارة الشعبية ، التي انتقلت إلى اللغة الدارجة ، نعتاً للأزدراء أحياناً ، ملتبساً ، في أيامنا ، بعدد من الأقليات ، مسلمة أو غير مسلمة ، متهمه بعدائها تجاه العروبة في السياسة) .

إن نزاع المعايير ، النزاع بين علم المساواة (أو المساواة) بحسب الإسلام وعدم المساواة بحسب العروبة كان في قلب اتحاد عرب - إسلام نفسه . وراح ينتج عن ذلك ، منذئذٍ ، في جميع المجتمعات العربية - الإسلامية ، أن تتعايش عناصر « أقلية بحسب الإسلام » وأخرى « أقلية بحسب العروبة » ، وأخرى بالتالي أقلية بحسب النظامين متوافقين معاً ، تبعاً لأصلهم السلافي ولا تنماتهم الديني . من هنا فإن إدراك واقع الأقلية وتحديد له في جملته لا ينبغي أخذهما بالتبسيط .

III - إشكال حدود الجماعة المسيطرة -

من منها أقلية ؟

ومع أن عدداً من انقلابات السلطة جرى تسجيلها فيما بعد ، في الإمبراطوريات الإسلامية ، لصالح المسلمين غير العرب (بداية للفرس ، ثم للأتراك العثمانيين) وعلى حساب العرب ، فإن هذه التغييرات السياسية لم تعدل تعديلاً أساسياً من التمثيلات الاجتماعية المتعلقة بتسلسل مراتب مختلف الفئات النظامية . على المدى الطويل وحتى العصر الحديث ظلت القيمة الاجتماعية للأفراد ، حُظوتهم ، بل وأحياناً حالتهم (بعبارة الحقوق الفعلية) محكومة بتركيب نسق عدم المساواة العربية (النفعية) ، وبتركيبة النسق المسلم الرسمي . وهذا يعني القول بأن الجماعة العربية المسلمة المتضمنة أفراداً يجمعون في آن واحد معاً انتماءين عربي ومسلم ، أعني يسيطرون وفقاً للكيفيتين من المراتب التسلسلية ، يمكن أن يُنظر إليها كنواة غير منازعة ، وغير معرضة للهجوم - أيأ كان المعيار المراتبي المستند إليه - من الجماعة المسيطرة .

غير أن هناك أول مشكلة تبرز في ذلك ، فإذا كان من السهل نسبياً تعريف شخص مسلم ، بالنظر إلى أن الانتماء إلى الإسلام ، لا يكون في شطره الأكبر الأحداث إيمان واقتناع شخصيين ، بالمقابل يتأكد بأن القول من هو العربي أصعب كثيراً وتبعاً لأي معيار أو معايير يتحدد الانتماء إلى العروبة .

١ - المعايير المختلفة للانتماء إلى العروبة :

لقد سبق لهذه المسألة أن قسمت قبائل عصر ما قبل الإسلام ولم يتوقف طرحها اليوم بصورة أحد ، على الرغم من عدد من محاولات الحل التصورية والأيدولوجية . إن حدود السلالة العربية هي حقيقة موضوع تعريفات متزاحمة ينهي بعضها البعض الآخر ولكل منها مؤيدوها . فجميع القبائل العربية ، تتصل ، اليوم كما في الماضي ، بصورة حقيقة أو أحياناً وهمية ، بإحدى السلالتين ، أحد الفرعين ، اللذين يقسمان ويحددان بنية النسق الإجمالي

للقرابة لدى العرب . هكذا تميز سلسلة النسب القحطانيين ، نسبة إلى قحطان (جدهم الأعلى) أو عرب الجنوب ، من اليمن حيث شكلوا في غابر الأيام ممالك مزدهرة ، والعدنانيين أو عرب الشمال . في نظر القحطانيين ذوي الذريات العديدة ، وكذلك بالنسبة لبعض المغالين في نقاء النسب ، الأفراد المتحدرون من القبائل القحطانية هم وجاهم القمينون بأن يكونوا عرباً « أقحاحاً » ، أما الأفراد المتحدرون من قبيلة من أصل عدناني فإنهم بالفعل عناصر من سلالات « غير عربية » ، فتحها العرب وعربوها ثقافياً قبل ظهور الإسلام^(١٦) . وهذا هو بالطبع التعريف التقليد الأكثر والأكثر جذرية للعروية وللإستعراب ، الجامع المانع كذلك في النطق الذي يخرج فيه من السلالة جميع الأفراد المظنون بأنهم « استعربوا » ، أيأ كان العصر الذي استقر فيه هذا التمثيل .

في هذا التصور الأصلي على نحو فريد والمحدد للسلالة العربية ، فإن الرسول نفسه وهو من قبيلة قريش ، المتصلة بعدنان ، لا ينتمي إلا إلى فئة من العرب من « الطبقة الثانية » ، مستعربة وأن الذرية الهاشمية ، المتحدر منها مباشرة ، في إطار قبيلة قريش ، على الأخص ، تكون اليوم كما في الماضي ، لا تستحق الارتفاع بالإسلام . فالعرب الذين ينسبون إلى هذا التصور ، يعارضون هكذا وهم يشيرون تخفيفاً للأمر إلى الرسول على الصعيد الديني ، بعدم الاستماع الواضح الحاسم لمحاولة الإسلام إدخال مبدأ جديد سيشارك في الارتباط بالنسب المقدس ، وذلك بإضفاء رفعة في المقام خاصة لمائلة الهاشميين على جميع الأسر العربية الأخرى .

وثمة تصور تقليدي آخر ، أقل حصراً ، يرى في المجموع المشكل من هاتين السلالتين الهاتئتين القحطانيين والعدنانيين ، الأمة العربية العرقية الصحيحة الأصول ، وتعتبر العناصر السلالية المحتملة هي وحدها العناصر « المستعربة » والمتناقضة مع العروية أثناء الفتح الإسلامي وبعده . وإن كان هذا التصور الثاني أقل حصراً فإنه لا يرفض تماماً كالتصور الأول ، مبدأ الذرية

المرتبط بالمقدس الذي يلعب دوره لصالح الهاشميين .

وأخيراً نرى تعريفاً جديداً للعربية والانتماء إلى العروبة يبرز في العصر الحديث فيما بين الحريين ، على أساس ثقافي هذه المرة ، وليس على أساس سلالي - عرقي من شأنه أن يحل محل الاثنين الأولين وأن يلمج في السلالة العربية جميع العناصر المستعربة بعد الإسلام التي استيعبت منها . هذا التعريف الأحدث ، الموضوع لأغراض اندماجية من قبل زعماء سياسيين ، يعتبر « عربياً » كل فرد متمثل على الصعيد الثقافي ، يتكلم العربية ، ويسكن بلاد عربية ، ويقول عن نفسه إنه عربي^(١١) . وهذا التعريف الثقافي الموسع جداً للعروبة يتيح لنا أن نلج في علد الأمة العربية - التي لم تعد مرادفة لـ « عرق » - العناصر غير العرب ، المستعربين (إيرانيين وباكستانيين وأكراد وأتراك وتركمان وشراكسة ، إلخ) . في البلدان العربية وكذلك غير المسلمين . ومن الواضح أن أهليه الرئيسيه هي في أنه يلقي دفعة واحدة البواقع الأقبلي ، بتسهيل اندماج جميع الأقليات بالأمة العربية وبالعروية السياسية . وهذا التعريف كتجلي لتزعة إرادية معينة في السياسة ، المؤهل لخاصية اندماجية تتكرر الأخذ به والاستناد إليه أو المناداة به في الدول العربية الحديثة . ولكن هيهات أن يدخل حقيقة في الطباع على المستوى الاجتماعي كما في الصعيد السياسي . إن التصورات الموروثة من الماضي لا تنبذ بجرعة قلم ومن الأصح الاعتراف بالتعريف المقبول على نطاق أوسع من قبل الأغليين ذلك الذي يحكم العلاقات الاجتماعية كالممارسة السياسية وهو التعريف الثاني الذي لا يدمج في الجماعة العربية إلا العناصر السلالية المتحدة ، بالدم وبالإلحاق القبلي ، من قحطان ومن عدنان ، أما التعريف الأول الأشد حصراً أيضاً فإنه قد سقط في الحقيقة ، عملياً في عالم النسيان .

إن دوام هذا التعريف وظهوره على غيره واقع غير معروف في الغرب على وجه العموم ، بالنظر إلى أن المراقب الخارجي غالباً ما يفرّ خطاطب الشرقيين عن مجتمعاتهم . إذ كثيراً ما يميل هذا الخطاطب الهادف لأن يعرض لعين

الأجنبي رؤية تحليلية للمجتمعات العربية ، إلى أن يخفي الرواسب العرقية الموروثة من الماضي ، كما لو كان المقصود حقيقة واقعة معينة . والتعريف الثالث المرتكز على أساس ثقافي للانتماء إلى العروبة يأتي في الوقت المعين لستر تلك الحقيقة وإن كانت لم تعد غالباً في الوقائع بعد ، وهي أمنية تقية .

من الواضح أنه لو دخل هذا التعريف القائم على أساس ثقافي للعربية وللعروبة ، إلى الطابع إلى حد الحلول تماماً محل التصورات العربية التقليدية (كما يؤكد ذلك بعضهم) ، لكان يمكن لجانب أساسي من الواقع الأثلي أن يخفي منذ زمن طويل ؛ وما كان ليقي بعد لا « عرب » ولا « مستعربون » بالنظر إلى انتماء الإيرانيين والباكستانيين والأفغان والأكرد والأتراك والتركماني والشركس والصابئين والأرمن ، إلخ السلافي يشطب ويمحى أمام « عربيتهم » . إن ملاحظة الحياة الاجتماعية والسياسية تحكم بتكذيب هذا الذي لا يعدو سوى تأكيد مبدئي مسكن ، طباعة على كليشه يشير بإفراط حل مشكلة . فبالنظر إلى أن دور الملاحظ العلمي هو اعتبار الواقع كما هو وليس كما يريد العاملون أن يكون ، توجب عليه أن يميز ما يتعلق بالخطاب وما يدون في الممارسات الفعلية .

فليس في الوسع تقدير أهمية واتساع الجانب « السلافي » للواقع الأثلي إلا بهذه الطريقة . ويدولنا بوجه عام أن المراقبين أنفسهم قد خفصوا قيمة هذا الجانب السلافي لأنهم يفرقون بصعوبة عريباً من العنصر « المستعرب » ، في النطاق الذي تفوتهم فيه معاً أهمية الخاصية في المشاركة بالنسب والإلحاق النسبي الفعلي لدى العناصر التي يلاحظونها . فهذه المعطيات المختلفة لا تظهر في وضوح النهار للعيان إلا عندما يبدأ العاملون أنفسهم التنويه بها وهو ما لا يحدث إلا في حالات قصوى وفي حالة النزاع الحاد . ولا ينبغي لذلك أن يقودنا اختفاؤها الجزئي إلى الأفراد بعدم وجودها أو عدم فاعليتها . إن عدم معرفة الخاصيات التي يعرف العرب بها أنفسهم كـ « عرب » ويطرحون عناصر أخرى في مجتمعاتهم على أنهم « غير عرب » لا يمكن إلا أن يقود إلى الاعوجاج ،

إلى الإفاضة في تقدير الجماعة الأغلبية (البلدان العربية تكون في النهاية مسكونة من العرب وحدهم) وإلى التقليل من قيمة وتقدير العناصر ذات الأصول المختلفة ، « المستعربة » التي تطرح هويتها وأنساق تماثلها مشكلة في السياسة بخاصة .

٢ - ثنائية الانتماء (عربي ومسلم) ومشكلة الهوامش غير المندمجة بالجماعة المسيطرة :

لقد برزت مشكلة ثانية جراء أن الجماعة المسيطرة كانت تعرف نفسها في المجتمعات العربية - المسلمة بالرجوع إلى نسقين من التسلسل المراتبي (نظام عدم المساواة المسلم ونظام عدم المساواة السلالي العربي) وإن هذين النسقين كانا على الأقل جزئياً ، غير متوافقين . ف فيما وراء النواة العربية - المسلمة ، المسيطرة والمنمية أياً كان النظام الملتصق ، يُعثر على فئات وسيطية متمتعة بواحده من الهويتين تقرب من النظام المسيطر ؛ تلك هي حالة العرب غير المسلمين (المسيحيون بصورة أساسية) ومسلمين غير عرب (أكرد ، أتراك ، تركمان ، شركس ، فرس ، باكستان ، أفغان ، في البلدان العربية) . هذه الفئات لم تتوصل أبداً إلى اندماج تام في الجماعة المسيطرة العربية - المسلمة ، على الأقل فيما يتعلق بالوصول إلى الخطوة وإلى القيمة الاجتماعية ، والحال فإن عدداً من بينها ، على الصعيد السياسي قد أمسك بزمام السلطة في ساعات معينة . هذا الإطراح لبعض الفئات خارج الجماعة المسيطرة كان يوضع لحساب وجود نسق عدم المساواة الذي كان غير موافق لهم وكان يخصهم بنظام أدنى ، وسيط بين نظام الجماعة المسيطرة ونظام الفئات التي خفضت منزلتها ودفعت إلى الهامش من قبل نظامي عدم المساواة معاً أعني من قبل غير العرب غير المسلمين (آشوريين ، صابثين ، أرمن ، قبط ، يهود ، إلخ) . ونذكر بأن هذه « الهوامش » غير المندمجة بالجماعة المسيطرة ، أقليات من لخاص ، لم يكن لها من هدف آخر على الصعيد السياسي . إلا أن تزييل من مجتمعها شكل عدم المساواة المقر بشرعية تخفض درجتها ، وأن تعمل على العكس على تغليب المعيار المواتي لها . فقد شدد المسلمون غير العرب هكذا ، في حقب

مختلفة على أولوية الرباط والانتماء الديني في الأنظمة السياسية ، متقصين دفعة واحدة من الانتماء السلافي . وقد أكد الفرس في الإمبراطورية العباسية كما الأتراك في الإمبراطورية العثمانية ، على تفوق الرباط الإسلامي دائماً ، لكي يضحوا الشرعية على سلطة غير عربية مفروضة على سكان معاندين أكثرهم من أصل عربي . بعض هؤلاء المسلمين غير العرب ، ظهوروا بفارط الحمية ، إنهم أعتى وأشرس المضطهدين لغير المسلمين . وهناك أشهر حالتين معروفتين عن السلطة المسلمة للاضطهاد المتعمد لأهل الكتاب وعلى الأخص لليهود هما اضهاد الموحدين في مصر وهم من سلالة مسلمة من البربر والثانية مشهد في فارس^(١٢) . كذلك كان الأمر في الإمبراطوريات حديثة العهد بالإسلام فإنها كانت أشد ضراوة تجاه أهل الكتاب . كان اضطهاد هؤلاء يمثل بالنسبة لأولئك الداخلين حديثاً في الإسلام ، في آن واحد ، ممارسة « السلطة » المرتبطة بالنظام الجديد الذي قلدهم إياها الإيمان الجديد والتزوع إلى الموضوعية ، تفهيق المسافة التي باتت تفصل منذئذ هؤلاء المهتدين الجدد عن ماضٍ كانوا يرغبون بنيلته .

بالاتجاه المعاكس دافع العرب غير المسلمين عن أنفسهم ضد التهميش وخفض مكانتهم بإعداد تصورات أيديولوجية معارضة يستبعد فيها الرباط الديني إلى مستوى ثاني (لكي لا نقول أكثر) : فإن خصوم النزعة العثمانية ، الأشد ضراوة في الحركة القومية العربية هم المسيحيون العرب . والذي سوف يطرح تصوراً للقومية العربية متسماً بالعلمانية سيكون مسيحياً أيضاً هو ميشيل عفلق .

في جميع المصور ، سوف يكون هذا النطاق الوسيط من « الهوامش » غير المتدمجة بالجماعة المسيطرة هو المكان هكذا الذي تنشأ فيه مشاريع معيارية متنافسة ، تترجم أيديولوجياً وتوسع بالتأكيد ولكنها تكون دائماً مرتبطة ، بصورة مضمرة ، بالمعركة ضد التزوع إلى خفض المكانة والتهميش الاجتماعي والسياسي .

٣ - الانفلاقات في صميم الإسلام وأثر نشر الطابع الأقلّي :

يقي أخيراً مشكل ثالث يتعلق بحدود الجماعة المسيطرة وما يكون من

شأن تبادل ، وتحديد الجماعات الأقلية الميَّنة المعالم . وتبسيطاً للعرض ، كان تنويعها ، حتى الآن ، بالجماعة المسلمة كمجموع متوحد لجميع أعضائه - شرط الوفاء بشروط سلالية معينة - حق الوصول إلى نفس حالة المسيطرين . الواقع إن ذلك لم يكن ينطبق إلا على حالة من كان من أعضائه سنياً ، أي على المذهب الصحيح ، إذ لم تعرف الجماعات الدينية غير الأرثوذكسية المختلفة ولا سيما المتعلقة منها بالشيعة أو الناجمة عنها ، في الإمبراطوريات ، غالب الأحيان ، سوى وضع متأرجح بين العزلة المشتبه بها والاضطهاد المميز . وبالمقابل لجأ عدد من الشيعة إلى أعمال العنف (اغتيلات سياسية) ضد السلطة السنية سواء أكانت عربية أو فارسية أو تركية عثمانية ، ساعين إلى الحلول محلها . وفضلاً عن ذلك ، فإن الشيعة ، بالنسبة للبواعث المذهبية ، جنحت إلى إظهار حكمها الناجز بالنبي سلفاً على أهل الكتاب ، المعترين من قبلها « نجسين » وقتلتهم بضراوة أشد مما فعل السنة ، عندما كان هؤلاء غير المسلمين يتوصلون إلى مواقع رفيعة في الإمبراطوريات الإسلامية .

إن واقع التهميش ، طوال تاريخها كله وتعرضها للاضطهاد أكثر من أهل الكتاب أنفسهم في بعض الأوقات قد جعل من الشيعة أقلية ، بحيث يكون من الحق الاعتراف بأنها رأت نفسها بسبب انتمائها إلى الإسلام أكثر دونية واستذلالاً في جوهرها من غير المسلمين . وقد كان من شأن هذه الدونية النسيبة الناجمة عن الانتماء إلى الإسلام ، أن يكون لها من الآثار المتباينة جداً على علاقة الهوية لمختلف الجماعات المتصلة بالشيعة . بالنسبة لبعضها ، حقيقة (كالموليين والدروز) ، إن السمة السلالية (أغليتها عرب) لهويتها قد تفتت ، بمعنى ما ، في جزء منها بتأثير الانتماء الديني إلى الأقلية . بيد أن هذا الأثر لانتشار الصفة الأقلية لم يكن متساوياً داخل الشيعة ، ولذلك نرى الهوية العربية الغالبة لدى بعض الجماعات الشيعية لم يفسدها الجانب الديني بطلابه الأقلية . وستكون هذه المسألة واحدة من أهم المسائل في دراسة ظاهرة الهوية الغالبة والانفراج السياسي في العصر الحديث .

هوامش الفصل الأول

- (١) حول الاستمرارية بين ما يشر به القرآن والتبشيرات السابقة ، أنظر D. Mossan في :
القرآن والوحي اليهودي - المسيحي ، دراسات مقارنة ، مكتبة أمريكا والشرق ، باريس
١٩٥٨ ، مجلدان ؛ أنظر كذلك S.D. Gottein: Muhammad's Inspiration by Judaism,
in Journal of Jewish Studies, 9, 1958, P.P. 149 - 162 - Tar Andrae : Les Origines
de l'Islam et le Christianisme, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1955
عن اللغة السويدية .
- (٢) لامانس : مكة عشية الهجرة ، بيروت ١٩٢٤ - ج . ريكمنس : الأديان العربية قبل
الإسلام ، لوفان، ١٩٥١ - مكسيم رودنسون : العربية قبل الإسلام ، انيسكلوبيدي دي
لابلياد ، تاريخ عام - ج ١١ ، غاليمار باريس ١٩٥٧ ، جوزيف شلهود : بُني المقدس
لدى العرب ، ميزون نوف ولاروز، ١٩٥٨ ؛ ولنفس المؤلف : مدخل إلى سوسولوجية
الإسلام ، ميزون نوف ولاروز باريس ١٩٥٨ .
- (٣) عن هذه الحقبة راجع : ج - م - وات : محمد في مكة ، أوكسفورد ١٩٥٣ ومحمد في
المدينة ، أوكسفورد ١٩٥٦ - مكسيم رودنسون : محمد ، النادي الفرنسي للكتاب ،
باريس ١٩٦١ طبعة ثانية بصياغة جديدة ، سوى ، باريس ١٩٦٨ ؛ ولنفس المؤلف :
سجل الدراسات المحمدية في مجلة تاريخية ج ٢٢٩ ، كرامة ٤٦٥ كانون ثاني - آذار
(يناير / مارس) ١٩٦٣ ص. ص. ١٦٩ - ٢٢٠ .
- (٤) آرمان آبييل : عهد نجران وتطور حق أهل الكتاب في الإسلام ، كورمترية ١٩٤٥ .
- (٥) ستيفن بونسمان : تاريخ الصليبيين ، كامبردج ١٩٥١ مجلد ١ ص ٣٢ .
- (٦) لويس غاردييه : المدينة الإسلامية ، الحياة الاجتماعية والسياسية ، باريس ١٩٦١
ص ص ٣٤٥ - ٣٤٦ ، وهو يتقل جوهر هذا الدستور . ومن جهة أخرى فإن الدراسات
حول أحوال غير المسلمين في المدينة الإسلامية هي مفصلة في : A.S. Tritton The
Caliphs and their non-Muslim subjects ، لندن ١٩٦٠ . انطون فتال : حالة غير
المسلمين الشرعية في بلاد الإسلام ، بيروت مجموعة أبحاث - ف. ج . شكري
قرداحي : تصور الحق الدولي الخاص وممارسته في الإسلام ، في مجموعة دروس
أكاديمية الحقوق الدولية ج ٦٠ ص. ص. ٥١١ - ٦٤٢ - حامد أبو الفزالي : مبدأ

التمييز بين الإسلام والكفر طبعة القاهرة ١٣١٩ / ١٩٠١ .

(٧) نجد هذه القضية معمقة ومفصلة في بُنى المقدس ، السابق ذكره لجوزيف شلهود وكذلك في المدخل إلى السوسيولوجية . .

(٨) فصل هذا الموضوع بصورة خاصة : لويس غاردييه : الملبنة الإسلامية ، مصلر سابق انظر كذلك لورانت شابري : نوعية السياسي في المشرق العربي (العراق ، سوريا ، الأردن ، الكويت) ، أطروحة ، باريس ، السوربون ١٩٨٠ مجلد ١ .

(٩) تنكر الفكرة التي تصادفها أحياناً لدى بعض المستشرقين ، التي يزعمون وفقاً لها أن اعتناق الإسلام قد أصبح في فترة ما ، طريقاً للوصول إلى العروبية وللعرابية . صحيح أن الانتماء إلى الإسلام يعزز هوية العرب العرقية ، في النطاق الذي يكون فيه الإسلام هو دين العروبة المتميز ، جزء أساسي من إرثها (وهو ما يجعل العرب المسيحيين يظهر أحياناً تعلقهم به) . فليس ينظر لعربي مسيحي في الحالة العادية نظرة متفوضة لأنه مسيحي عن العربي المسلم . حتى ولو كان ينظر أحياناً إلى انتماء عرب آخرين إلى المسيحية نظرة دافعهما السخط لدى بعض العرب المسلمين ، قضت على المسيحيين العرب بحالة أدنى ، فإنه لم يمثل أبداً عنصراً لإنتكار هويتهم العربية عليهم . وعلى العكس فإن غير العربي لا يصبح « عربياً بعض الشيء » ، بانضمامه إلى الإسلام ، بل أكثر من ذلك في أيامنا هذا إلا بالماضي . فلقد كانت الهوية الدينية والهوية العرقية دائماً في العالم العربي الإسلامي مفهومين تصوريين مختلفين تماماً ومنفصلين على مستوى التطبيق . وليس ثمة من التباس بينهما إلا في « خيالية » بعض أعمال الاستشراق . باستثناء واحد أشرنا إليه فيما بعد وأسميناه بـ « أثر نشر الطابع الأقلي للعنصر الديني باتجاه العنصر العربي » (الفصل الأول الفقرة ٣/١١) وأيضاً فإن هذه الظاهرة لم تبتعث في زمن ما إلا ظللاً خفيفة من الهوية العربية الأكثرية (حالة العلويين المدروسة في الفصل الخامس) .

(١٠) في أيامنا ، يشير عدد من المؤلفين ، متأثرين بالأبحاث التي جرت مؤخراً عن شعوب الجنوب العربي القدامى ، إلى أن الفرضية العكسية هي المقررة على وجه العموم والتي يمكن اعتبارها صحيحة بحق ، وهي القائلة إن العدنانيين هم « عرب الأصول » والقحطانيين هم « المستعربون » . حقيقة إن سكان المدن القدامى في اليمن كانوا يتكلمون لغة الجنوب التي ما زالت آثارها باقية إلى الآن مثلاً في ظفار وسوقطرة ، وتحدثت منها لغة الفز والأهيرية في الحبشة . ولكن ما يهمنا هنا هي الملاحظات المقررة اجتماعياً والتي تقيم فوراً اجتماعية وسياسية أساسية وأقل منها كثيراً مصداقية أساسها على الصعيد العربي . فضلاً عن أن سابقية انتماء القحطانيين إلى العروبة لم تكن موضع تكرار أبداً من العدنانيين أنفسهم ، الذين كانوا يهتمون مع ذلك اهتماماً

خاصاً في جميع المصور بأن يبنوا حجة محتملة كانت تلمب ، على صعيد الخطوة لغير صالحهم . أما الأنثروبولوجيا فلم تقدم بعد إجابة نهائية حاسمة .

(١١) كان ساحل الحصري أحد الكتاب ورجال السياسة الأوائل الذين طرحوا هذا التعريف الجديد للعربوية والمعروية وهو من أصل سوري وتولى منصب وزير التربية الوطنية في العراق في العهد الملكي . (اقرأ مذكرات في العراق ، بيروت مجلد ١ لعام ١٨٦٧ ومجلد ٢ لعام ١٩٦٨) وللدراسة تقديم أشمل لأفكاره السياسية انظر : *William L. Cleveland : The making of an Arab nationalist , Princeton 1971 .*

(١٢) أوردها : سالومون غواتان Salomon Goitein في كتابه : *يهود وعرب طيبة مينوى ،* باريس ١٩٥٧ .

الفصل الثاني

الأقليات في تاريخ لشرويه الأردني من الإمبراطوريات السامية إلى الازفة العرفية

I - تكيس الأقليات

١ - النظام شبه المتمتع بالحصانة للطوائف غير المسلمة :

لقد نودي في القرآن (٥٣/٥ - ٥٦) بمبدأ فصل ضروري لمجتمع المؤمنين عن اليهود والمسيحيين . وهذا الفصل المبني يتجانس مع استقلال ذاتي واقعي بالنسبة لأهل الكتاب الذين حافظوا على تنظيمهم المدني والقانوني والديني الخاص . وهذا يعضد إقامة أنظمة سياسية مسلمة تقليدية ذات بُنى متراخية جداً ولا مركزية ، تتجاوز فيها ، متعايشة جنباً إلى جنب هيئات وسيطية عديدة (طوائف) تقوم هي نفسها على إدارتها على نحو شبه دول ، وقد سمي هذا النظام من الطوائف المتداخلة ، في الإمبراطورية العثمانية « نظام الملل » بالنسبة إلى « ملّة » (وتعني شعباً وأمة) . وكان كل من شبه - الدول هذه يقتضي مؤسساته الإدارية والسياسية النوعية ، موكلة إلى السلطة الدينية . ولم يكن للحكم المسلم أن يتدخل في تسيير دفتها^(١) .

وقد بولغ في مضاعفة ومكاثرة المؤسسات الأقلية بموازاة مؤسسات المجتمع ككل ، مبالغة بعيدة المدى ، ولم يكن المسيحيون واليهود يرجعون إلا إلى محاكمهم الخاصة بالنسبة لكل ما كان يتعلق بالشؤون بين الطوائف على الصعيدين المدني والجزائي . وعندما يتكشف نزاع ما أنه غير قابل للحل كان يمكنهم دائماً اللجوء إلى السلطات القضائية المسلمة . ولكن هذا الحق ظل في

جوهره نظرياً بسبب رغبة الطوائف في أن تحد إلى أقصى ما يمكن المداخلات المسلمة في شؤونها الداخلية . وبالمقابل كان كل نزاع ينشب بين مسلم وغير مسلم من اختصاص المحاكم الإسلامية .

وكان تأثير هذه التعددية في المؤسسات ، أنها أعادت توزيع الأدوار الاجتماعية داخل كل طائفة وفقاً لمخطط هرمي متدرج شبه كامل وأن تركز ، من حيث المبدأ ، جميع النشاطات الاجتماعية داخل الدائرة الطائفية . كذلك أزلت مضاعفة الجمعيات الثقافية والتسالي داخل سياجات محكمة كما جميع أشكال الجمعيات الأخرى ، في هذه النتيجة .

كذلك يتركز الطوائف البيشوي هذا الإنغلاق ، هذا الإنطواء على الذات ، فإن تجمع الأفراد المتمين إلى نفس الدين في حي منفرد من المدينة المسلمة لم يكن يتج عن ترتيب مشروع . أنه لم يكن يصدر لا عن قاعدة قرآنية ولا عن تشريع إسلامي لاحق ، لكنه كان يشكل وراثية سابقة جداً على الإسلام . وإذا كان تنظيم المدن في الإمبراطورية المسلمة يقدم للعيان مظهر تجمع من « الغيتوات » - مع إشكالية الفصل لهذا المعنى الحديث - فلا بد بالأحرى أن نرى في ذلك أثر نمط التجمع الأبوي البدائي : كل طائفة دينية ، مسلمة كانت أم غير مسلمة تميل من نفسها إلى أن تتجمع في حي من المدينة . وفي داخل هذه الأحياء نفسها تجزي التجمعات تبعاً للعشائر والقبائل . وكان هذا العزل في المسكن مقدراً ومطلوباً من الطوائف الأقلية ، كمتصر هام . يساهم في استقلالها الذاتي لحياتها الاجتماعية وأمنها ، إظهاراً لمكوناتها الخاص بالاختلاط بمودة خالصة مع عناصر من طوائف أخرى^(٣) . والأمر على هذا المنوال في الأرياف ، ومن باب أولى في حالة الأقليات الدينية المهاجرة فراراً من ضغط الفاتحين السياسي - الديني أو من الأورثوذكسية ، وعاملة على الاستفادة من العزلة الجغرافية من أجل الحفاظ على نزعتهم إلى الخصوصية .

إن كثرة تواتر أوضاع الإحتكاك بين أعضاء جماعات الأقليات وأعضاء

جماعة الأكثرية قد اختلف تبعاً لتموضعها ، لمكان استقرارها . ففي الأرياف كان الّذميّون يمارسون شعائرتهم القديمة ويواصلون التّخاطب بلغة أجدادهم . وكان في وسع العزلة أن تبلغ شأواً عالياً في اقتصاد معاشيّ مركّز في جزء كبير منه على الإستهلاك الذاتي . وكثيراً ما كانت المخالطات بين الطوائف تقتصر على مبادلات اقتصادية نادرة ، وعلى التّأدية العرضية للضرائب المفروضة على الّذميّين . وبالنسبة لساير الأمور الأخرى . كانت الحياة الاقتصادية والاجتماعية كلها تبقى داخل حدود الطائفة . ولم يكن في وسع الخدمة العسكرية قط ، طالما لم تكن تعني الّذميّين المعفيّين منها ، إتمام وظيفة المزج السلاطي - الثقافي التي تؤديها في العصر الحديث . وما خلا في حالة الإجتياح الأجنبي كان عبء الحرب يقوم بأكمله على المسلمين . حقيقة إن الشريعة الدينية تسمح بتجنيد الّذميّين ولكنها تحدّد بدقة أن ذلك لا ينبغي أن يتم إلا في الحالات التي « تنق بهم فيها » . وقد قاد هذا الشرط الظاهر أنه من الصعب الوفاء به أغلب الأحيان ، الإمبراطوريات المسلمة دائماً تقريباً ، إلى استبعاد الّذميّين من جيوشها ، ولم يكن هذا ميزة زهيدة ، بالنظر إلى مدة الخدمة العسكرية كانت تبلغ ذلك العصر خمس عشرة سنة . ولكن عدم المساواة هذه إزاء الخدمة العسكرية كانت تعوّض بفارق العبء الضريبي الذي ينوب غير المسلمين .

في الأرياف ، كانت الصّلات تبقى هكذا ، مختصرة جداً ، محدودة غالباً بالتبادل التجاري بدرجة صغيرة وعلى الحرب بين الطوائف المعادية على وجه العموم بعضها للبعض الأخرى . ولم يكن إنفلاق الأقليات ، في هذه الشروط ، بعيداً عن بلوغ الذروة ، وسوف يلعب محاصرة عدد من الأقليات الريفية ولا سيما في المرتفعات الجبلية ، دوراً كبيراً في تعزيز هويتها وقدرتها الخاصة على التّعبئة .

بالمقابل ، لو أن الصّلات ، في إطار المدن ظلت من النمط الشريحيّ لكانت وضعيات الاحتكاك بين الأفراد المتّمين إلى طوائف مختلفة ، توجد مضاعفة . وقد ظهر هذا ، في المقام الأول ، كنتيجة للحياة في المدن التي

تزيد من فرص المبادلات من أجل المعيشة وتحشد المساكن . ولكن تكاثرت الإلتصاف هذا بين الطوائف كان هكذا نتيجة الفارق في المستوى الثقافي وبخاصة في الاختصاص العلمي والتقني الحاصل لمختلف الطوائف . فمنذ الإمبراطورية المسلمة الأولى ، رغب معتقو الإسلام الجدد في أن يكرسوا أنفسهم للعلوم وخاصة التاريخية وللفنون الجميلة . وكانت مساهمتهم في إعداد الحضارة العربية - الإسلامية هامة . وظهروا كلنما هم الكوادر المخصصة تماماً للعودة الجديدة . ولعبت هذه الظاهرة نفسها دورها لصالح النعمين الذين لم يطل الزمن عليهم ، على الرغم من منعهم من ممارسة وظائف ذات سلطة في الدولة - الإدارية إلى جانب وظائف أخرى - على أن يتقلدوا مناصب رئيسية رسمية ، وأن يدخلوا في مباراة مع المسلمين على الصعيد السياسي . وعلى غرار ذلك لعب التحريم الشرعي من ممارسة تجارة المال ، وتعاطي الربا على نحو خاص ، لصالح المعنئين بالشؤون المالية من المسيحيين واليهود ففتح أمامهم الباب لتقلد وظائف رسمية كبيرة في بيوت المال في مختلف عهود الأسر الحاكمة : الأمويين والفاطميين (في القاهرة) . وبالأحرى في عهد العباسيين الذين سعوا إلى الإعتماد على جماعات غير سنية وغير مسلمة ، في حين إستبعد العنصر العربي^(٣) . وقد أسندت في عهدهم مراكز رئيسية سياسية عديدة . لعناصر من الأقليات ، معظمهم من الفرس ، ما عدا منصب الخلافة نفسها الذي بقي عربياً - سنياً . وفي ظل هؤلاء العباسيين أنفسهم ساهم المسيحيون والإيرانيون ، ببالغ النشاط في الـ « عصر الذهبي » للحضارة المسلمة ، بالترجمة للفلاسفة والأطباء والعلماء من اليونانية إلى العربية ومن العربية إلى اليونانية وبالمشاركة في الإختراعات التي جعلت من بغداد المركز العالمي للفكر حتى القرن العاشر .

وهكذا ، على المستوى الثقافي ، لم يكن لمفهوم « تمثّل » الأقليات في صميم جماعة مسيطرة تتمتع بثقافة مسيطرة هي نفسها من معنى في الشرق الأدنى العربي . فإن ثقافة عامة صحيحة معلقة بالإشتراك تحت الراية العربية المسلمة وباللغة العربية . فرضت نفسها على كافة الجماعات ، ثقافة مشتركة

متأثرة المنوعات الثقافية الثانوية ، ولا سيما في الألسنيات . وما يبرز والحالة هذه لملاحظ هذه الثقافة المشتركة المعدة في بوتقة الإمبراطورية المسلمة هو تعلق بل وتشبث كل طائفة سلالية - دينية بالتركيز والتشديد على ما كان يفرقها عن الطوائف الأخرى : لغتها ، دينها وقيمها ، في نفس الوقت الذي كان أعضاؤها يشاركون فيه بالمزج المشترك . فمن النادر وجود مجتمع انطبع بهذا القدر بتأثير هذين العنصرين اللذين يعملان باتجاهين متعاكسين : إتحاد ثقافي قوي مؤثر على الجماعات كافة من جهة ، ومن جهة أخرى ميل بالغ الإفراط إلى الغلو الإيديولوجي في الفوارق بين الجماعات . فلم يُنص إذن التمثل ، الذي مُضي به بعيداً جداً إلى تقريب الهويات .

٢ - مشكلة الشرعية في السلطة السياسية المسلمة :

لقد إتخذت العلاقة ، مع خلق الامبراطوريات المسلمة ، بين شتى الطوائف ، شكل علاقة السلطة فجلبت علاقة التسلط هذه السؤال التالي : « كيف قُبِلت هذه السلطة من الأطراف الحاضرة ؟ » فإن تلاشي شبه إقليمية الأقليات السوسيولوجية المبالغ فيها لم يكن يحل في الواقع جميع المشاكل السياسية المرتبطة بالتعايش السكاني .

فمن المعروف أن مجموع المسلمين من حيث هم هيئة ، يعتبرون أنفسهم مدعويين بكامل الشرعية إلى ممارسة زعامة قيادية على العناصر غير المسلمة . بسبب سمو وحي محمد على الأديان الأخرى سواء أكانت كتابية أو وثنية . إذن كان المسلمون أنفسهم يجدون أن تفرض السلطة المعترف بها والمقبولة من جانبهم ، على حد سواء على الأقليات الدينية . وقد اقتضى الأمر كثيراً حتى راحت الأقليات الدينية المعنية هذه تشارك في هذه الآراء . فإن الأقليات المسلمة غير الأورثوذكسية نازعت دائماً السلطة السنية باسم تصورها الخاص للخلافة وتطلعاتها الخاصة إلى زعامة مجموع الأمة المسلمة . أما الأقليات غير المسلمة ، وإن وضعت موضع الإستحالة العملية لإظهار نزعتها التبشيرية ، فإنها لم تكن أكثر تقبلاً لهذه النظرية القائمة على

تفوق وضعها الأخروي المسلم ، التي كانت تريد إضفاء الشرعية على السلطة المسلمة . ولأن الأقليات الدينية جميعها كانت متكونة إنطلاقاً من نزعات مخلصة دينية ، كان عليها باسم امتلاكها لكـ « حقيقة » ، وللخاصية التمييزية التي كانت هذه الحقيقة تمنحها لها ، أن تؤيد إنحسارها في استراتيجية للمنافسة ، مطبوعة بإرادة هيمنة دينية وأحياناً سياسية (استراتيجية ، « ذات نزعة نضالوية ») فإن مفهوم « الشعب المختار » الذي يدعيه في آن واحد اليهود والعرب المسلمين ، وأخذت به من جديد إلى ما لا نهاية الفرق الطائفية وفرق الفرق (القائلة عن نفسها « فرق مختارة ») ويتعمده من عصر إلى آخر ظهور « مخلصين Messies » (في الإسلام ، اليهودية ، المسيحية) ، قد كوّن المركز الأساسي لهذه الإيديولوجية المنكرة لعلاقة السيطرة المؤسسة في الوقائع . وسوف لا يتحقق المرء أبداً . في البلدان العربية - المسلمة ممّا يلاحظ كثيراً في أوضاع أخرى بين الطوائف : أقلية تابعة ، منخرطة في القوالب Stereotypes والمخططات الجاهزة المبينة من قبل الجماعة المسيطرة ومتقبلة من هنا ، بصورة لا شعورية غالباً تعريفها للوضع أو تصورها لكـ « قيمة » المسلمة بشرعية عدم المساواة (« امتياز درجة ») . ففي الشرق الأدنى ، على العكس ، كانت المعركة الإيديولوجية وإن خفيت على وجه العموم ولم يعبر عنها سياسياً . حاضرة دائماً . حقيقة أنه كان من المستحيل على عدد من الأقليات (أهل الكتاب) التفكير في توطيد هيمنتها السياسية أو حتى الدينية ، بالإستناد إلى علاقات القوى العديدة والسياسية ؛ ولكن العنصر المخلص في إيديولوجيتها ، كان على وجه الدقة ، يوضّح النواقص المفروضة بالحقيقة الواقعة وبالعجز الفعلي ، بالإسقاط على نسق الأسطورة لوضع مختلف ، مقيماً تقييماً رفيعاً ومعزّزاً عن جميع الهرمات وخيبات الأمل المعاناة .

غالباً ، كانت هذه الأسطورة الملتحمة بإيديولوجية طائفة (بعقيدتها الدينية مثلاً) تقتضي مركبة إنفصالية قوية معلقة إلى حد ما : هكذا كان عدد من الطوائف اليهودية الشرقية تعتبر نفسها دائماً في حالة النفي ، السي ، في وضع انتظار مخلص ، يحدد قدوم اليوم في فلسطين . فإن سالومون غواتين Salomon

Goitein يعدد في مؤلفه يهود وعرب ، السابق ذكره ، أمثلة كثيرة للـ «مخلصين» الذين ظهروا في العراق عبر العصور ونجحوا في أن يجذبوا جزءاً كبيراً من الطائفة اليهودية في العراق إلى السير وراءهم ، قائلين أعضاءها للتجرد من جميع أسوأهم بقصد الـ «طيران» إلى فلسطين المذكور في النصوص المقدسة . وهو طيران ، كان يجب ألا يحدث إلا عام ١٩٥٠ عندما طارت أغلبية الطائفة اليهودية في العراق تقريباً إلى إسرائيل في طائرات بضائع .

في حالة الطوائف المسيحية ، يكون ظهور النزعة الانفصالية أقل كمسألة عقيدة دينية ، ولكنها تارة تكون محتواة في مشروع ألقي في بحث قومي (الأرمن وماضيهم كدولة - أمة) وطوراً في مشروع تحرري معتمد على الضرب ومنتفح على استراتيجية ذات نزعة نضالوية (الموارنة والتحايل على السلطة في جبل لبنان) أو انفصالية (الآشوريون ومشروعهم للوطن القومي) . وسوف يسعى معظم الطوائف المسيحية بشيء من النجاح إلى استقلالها الذاتي ما أمكن بالنسبة إلى السلطة المسلمة بالانتقال إلى حماية القوى الأجنبية السياسية أو حتى القضائية ، وهي ظاهر تصبح بالاستثناء ، في القرن التاسع عشر ، عملة دارجة إلى حد تعلق الباب العالي .

هكذا ، في نظر مشكلة شرعية السلطة المسلمة ، ظهرت الأقليات السلافية - الدينية غير المسلمة ، في إطار الأمبراطوريات ، أقل «إندماجاً» كثيراً مما يدعنا نفترض طابع التراضي ظاهراً للعلاقة الأكثرية ، إذ أن هذه العلاقة التعددية ، الرضائية ، صورياً ، تشكل تدريجياً بخلفية نضالوية أو انفصالية تتضح صراحة تقريباً بحسب العصور .

من جانب آخر ، لا يسعنا أن نفغل عن الإشارة إلى الوجه اللا - تمثلي للتسامح المسلم بإزاء تلك الهيئات الاجتماعية التي لم يكن الإنفراج السياسي مطلوباً لها حقيقة ؛ فلم يكن في الوسع تأمين الإنفراج السياسي ، في الواقع ، في الأمة المسلمة ، إلا عبر الدخول في الدين . وبإزاء السلطة المسلمة كانت الأقليات اليهودية والمسيحية هي التي تلتهج في أغلب الأحيان وراء مبدأ

حيادها المدني . . الديني وفي الوقائع ، وراء لامبالاة سياسية معينة . بالمقابل ، كان متطراً من الخلافة نزعة تدخلية في أدنى الحدود بشؤونها الخاصة . وهكذا جرى تصور هذه البنية للعلاقات المتداخلة بين الطوائف في الامبراطوريات المسلمة ، على نحو ألا تُطرح معه أبداً - بعبارة مباشرة - مشكلة شرعية سلطة الخلافة وشرعية السيطرة العربية المسلمة بالنسبة للأقليات . فإن الشرعية والإنفراج السياسي يدركان بالنسبة لهما فحسب داخل إطار الطائفي ، في علاقة السلطة التي تربط الزعماء الدينيين ، من بطارقة أو حاخامين ، باتباعهم . فخارج هذا الإطار ، المتغلق بنسبياً ، سياسياً وإيديولوجياً ، لم يكن من الممكن أن يكون ثمة سلطة شرعية .

مع الأخذ بعين الاعتبار لهذا التعايش بين الطوائف المقتنعة بمودة باختيار قيادة زعامة المجموع . فإننا نتصور أنه لم يكن حقيقة في تلك الامبراطوريات ، أبداً ثمة اعتراف لشرعية السلطة المستقطبة من طائفة ما ، ولكن في أحسن الحالات ، كان هناك تراضي مؤقت على كيفيات ممارسة السلطة (على قاعدة التدخل بحدود الأدنى) . يمكن أن نرى فيه اعترافاً بشكل من شرعية السلطة المسلمة ، ولكن بالتأكيد ليس اعترافاً بشرعيتها .

في حالة الأقليات السلافية المتتمة للإسلام السني ، سوف يظهر التنازع على السلطة العربية - المسلمة والرغبة باستبدالها أو الحلول محلها ، المشروعة بمبدأ المساواة بين المسلمين ، بصورة أكثر وضوحاً كذلك . فذلك هو معنى « احتياجات السلطة » التي حققها الفرس والأتراك التي لم يتحملها العرب بلورهم إلا بالكراهة .

II - أوضاع المخالطة ومواقع الأقليات في الأنظمة السياسية التقليدية^(٤)

١ - وظائف الأقليات في توازن سلطة الخلافة - دياكتيك السيد والعبد :

منذ سقوط الأمويين ، الذي أخذ يتسارع بقوة ، جراء عدااء الشيعة ، وجدت نفسها أقليات معينة قد انحشرت تدريجياً في اللعبة السياسية التي بدأها الخلفاء لإعادة التوازن في السلطة المهددة على الدوام من جانب المشايخين (من العرب) للأسرة القديمة .

ولم تكن الخلافة ، وهي تتعرض لطموحات العشائر أو القبائل العربية المطالبة بالسلطة بأية ذريعة كانت ، دينية أو غير دينية ، تدافع عن نفسها إلا بتشديد قبضتها وتنمية قوة بعض الأقليات التي جنحت بدورها إلى تكوين خطر على السلطة . لأنه إذا كانت الخلافة ، على المستوى المعتاد ، يجب أن تكون عربية . . مسلمة ، فما من شيء كان يعارض شرعياً في أن يتمكن غير العرب .. من الوصول إلى السلطة بشرط وحيد أن يكونوا مسلمين .

ولقد استفادت الفرق المسلمة التي كانت متحدة المشارب مع أصحاب السلطة الجدد ، متفقة معهم في عداوتها للأمويين ، من انعامات العباسيين عليها في مراحل خلافتهم الأولى . ثم قمعت بعد ذلك دون هوة أو مداراة عندما رأت المملكة الجديدة سلطانها ثابتاً مؤيداً . وتشهد مذبحة البرامكة (أسرة فارسية هامة يسرت وصول المنصور إلى السلطة ، أو خلفاء بني العباس ، وقد دعوا بعد استفحال أمرهم إلى مادية حيث قضى عليهم بأمرهم) على هذه الإرادة من جانب الخليفة للتخلص من سند أصبح في نظره متسلطاً مفراطاً في تسلطه ، وبالتالي خطراً . ويوضح هذا الزوال المتزايد لحنظرة الفرس الذي إذا ضم إلى زوال حظوة العنصر العربي وإبعاده عن السلطة ، إضطراب الخلفاء العباسيين للإستعانة بدعم المرتزقة الأتراك لإنقاذ خلافتهم . وهكذا في أقل من قرن بعد وصول العباسيين إلى السلطة ، عادت حقيقة هذه السلطة الواقعة إلى أيدي

السنين - ولكن السنين غير العرب - مع صعود القوة التركية . وفقد الشيعة مكانتهم وهدم مشهد الحسين في كربلاء . وقمعت النزعة السنية إلى المماثلة أية محاولة شيعية جديدة وسط الإسلام . وكانت الأقليات المسلمة غير العربية تستعاض عن نقص عددها بقدرتها العسكرية ويتألفها الطويل مع حياة المدن (بالمقابلة مع القبائل العربية) : وتلك كانت بخاصة حالة الأتراك (أتراك الأصل ومماليك ، يجلبون أسرى من البلدان المحتلة لكي يشكلوا في تركيا طبقة عسكرية) الذين ، بعد أن وصلوا إلى العاصمة العباسية كحرس للخليفة ، فاستثاروا بذلك بغضاء الجمهور من أول احتكاك ، إنتهوا إلى مركز بالغ السطوة في البلاط في منتصف القرن التاسع . ولم يظل الزمن على هؤلاء الجند المرتزقة ، الذين لم تكن لهم من حيث المبدأ . مصلحة في قضايا الخلافة ، حتى أصبحوا أسياد الإمبراطورية : إذ كانوا يزيحون من يشاؤون من الخلفاء وينصبون من يشاؤون . وكان زعيمهم يمسك بزمام السلطات العسكرية والمدنية في حين لم يعد للخليفة السجين في قصر إلا النفوذ الديني ومظاهر سلطة استبدادية . إن مصير هؤلاء الجند من المرتزقة الأتراك ليوضح جيداً صلات التبعية في سلطة الخلافة بازاء جماعات أقلية معينة ، وهي تبعية كانت تمكن في الوقت المناسب ، أن تتحول ، دون قيد ، إلى عكس علاقات السيطرة .

في عام ١٢٦١ نالت سلطة المماليك تكريسها الرسمي عندما استقر آخر خليفة عباسي ، قداماً من صحراء العراق التي التجأ إليها في كنف البدو ، في مصر وأعلن يبررس سلطاناً على جميع البلدان المسلمة وغدا الانشغال الأساسي للممالك المقيمين في القاهرة أن يصلوا إجتياح الفرنجة في فلسطين واندفاع إمبراطورية المونغول المقامة في بغداد . وفي ظل طغيان هذه الطبقة المملوكية أقصيت عن السلطة جميع العناصر غير التركية سواء أكانت مسلمة أو غير مسلمة . وجراء هذا التسلط عانت الطوائف اليهودية والمسيحية كثيراً من العسر على أثر التحالف الذي عقد . في إمبراطور الخصم المونغولية ، بين نظرائهم وه الحزب البوذي ، الذي كان الصراع على السلطة يجعله معارضاً له - حزب

المسلم « الموالي لتقارب مع القاهرة . الأمر الذي أدى إلى أن يضم المماليك المسيحيين واليهود بالعار كأعداء محتملين .

وابتداء من تلك الفترة مال وضع اليهود القانوني ، الذي كان حتى ذلك الحين أكثر مواءمة من وضع المسيحيين ، إلى أن يصبح كالمسيحيين سواء بسواء . إذ في حين أن هؤلاء اليهود نعموا من قبل نسبياً بعطف الحكام في ظل سلالات الفاطميين في القاهرة (١٠٦٣ - ١١٨٠) والأيوبيين في سوريا (١١٧٣ - ١١٩٣) وحتى في عهد أوائل المماليك (البحرين) ، فإنهم أخذوا يرون وضعهم يتدهور بأكمله ، هكذا في الامبراطورية المملوكية (١٢٥٨ - ١٥١٧) .

إن الفروق المدخلة في نصوص ذلك العصر بين وضع المسيحيين القانوني ووضع اليهود كانت ، فضلاً عن ذلك نظرية إلى حد كاف ، لأن المسافة كانت زمنية بين تلك النصوص ، العنيفة غالباً والتمييزية بازاء الأقليات ، والوضع الحقيقي ، بالغ الشناعة الواقع على كافة الأهالي . وقد إنتهت الفوارق النازلة والمؤثرة من حيث المبدأ على الوضع القانوني للأقليات والوضع القانوني للأقليات والوضع القانوني للمسلمين العرب ، إلى أن تفقد كل أثر عملي بقدر ما كان الإضهاد العام عظيماً .

ومع ذلك لم يستطع الحكام الاستغناء عن الأقليات استغناءً كاملاً نظراً لكفاءاتهم الخاصة في جميع ميادين الإدارة . ولئن كان قد اختفى تدريجياً تأثير اليهود من مصر المماليك البحرين فإن تأثير المسيحيين اليعاقبة ، على العكس بقي فيها وإن كان ضعيفاً . فقد احتفظ الوزراء المسيحيون في ذلك العصر بسلطة على الإدارة وبتأثير على السلاطين رزين وخفي .

٢ - طوائف حواجز وطوائف أكباش فداء :

على عكس الأقليات السلافية المنتمة إلى الإسلام السنّي ، التي وهي تشكل في بعض الأوقات الدعامة الرئيسية للخلافة ، قد أخذت تميل بعدها للتماثل مع الجماعة المسيطرة وإلى الحلول محلها إحتمالاً ، فإن الأقليات

اليهودية والمسيحية ، رأت نفسها بنوياً قد أقصيت إلى حدود موقع الأقليات الوسيطة (أو أقلات حدودية ، ثغورية) . حقيقة أنه لم يكن في وسع هذه الأقليات أن تأمل في الوصول إلى السلطة العليا ، ولكن على أكثر تقدير التأثير عليها . وكان ضررها بازاء كسب السلطة يتوزع على مستويين : الصعيد الشرعي المسلم الذي كان يحرم عليها بداهة الوصول إلى الخلافة ، وصعيد علاقات القوى ، حيث كانت قلة عددها وإبعادها عن الوظائف العسكرية يقللان أمامها من فرص الاستيلاء على السلطة بالقوة . وبالتالي فإن هذه الأقليات هي التي كانت تثبت أنها أكثر أماناً بالنسبة للسلطة . وكان عليها هكذا وقد حيل ما بينها وبين الكتلة الجماهيرية وبينها وبين الوصول إلى قمة السلطة السياسية ، أن تستمر على قدر الإمكان في حالة الأقليات الوسيطة .

ثمة ميل معين لدى أهل الكتاب إلى التخصص الوظيفي ، في الشؤون المالية والإدارية خاصة ، تحضره أهلية تقنية بقدر ما تيسره استعدادات شرعية مسلمة (خاصة في مادة المال) قد جعل منها حليفة شريكة لا يستطيع الخلفاء الاستغناء عنها . فإن وظائف المالية هذه كانت وفقاً موكباً إلى اليهود والمسيحيين لأن الإسلام كان يحرم تجارة المال وكذلك وظيفة التنسيق بين السياسة والمال ، التي لا يستغنى عنها بسبب بنية الدولة العربية نفسها ولكن ينظر إليها وفقاً للشرائع غير جدية بالمسلمين . وما كان لهذه الوظائف أن تكون إلا من نصيب طائفة من غير المؤمنين ، ومواطنين من النسطاق الثاني ، الموسومين إذا صح القول . فإن الخليفة المنصور هو الذي أمر في عام ٩٠٨ بالاستثناء لصالح أهل الكتاب في السماح لهم بتولي وظائف الجهادية (وظائف البنوك) ووظائف الأطباء (التي كانت مغلقة عليهم وفقاً لروح تعليمات عمر) . وكانت وظيفة خازن البلاط . المسند دائماً إلى غير المسلمين ثابتة مما يدعو للدهشة في سياق سياسي حيث كانت ثروة الخليفة تقود إلى أعظم التقلبات في مصائر كبار الموظفين الإداريين . ففي الحقبة الأولى من عهد الخلافة العباسية - لعلها تقرب من فرض - كانت الأقليات المسيحية واليهودية بخاصة تحتل مكانة متميزة في الامبراطورية . وكان تأثير بعض أعضاء هذه الطوائف عظيماً جداً لدى

الخلفاء . وكان دور ديوان الجبهة ، على ما يبدو ، هو تنظيم تداول العملة (ابتداء من الوقت الذي استبدلوا فيه المعيار الذهبي بالمعيار الفضي والدينار بالدرهم) والعمل على مبادلة النقد الذهب بالنقد الفضة من مقاطعة إلى أخرى في الامبراطورية . وكان ديوان الجبهة يجمع مكوس الصرف المعجبة لخزانة الخليفة . وبإدء ذي بدء أسند هذا الديوان إلى مسيحي ثم إلى مسلم ، ثم إلى أسرة من المسيحيين هي أبو حنسا ، ثم إلى يهود ، يوسف بن فينلس وهارون بن عمران .

في بعض التواريخ المحددة والاستحقاقات ، كانت مسألة تجهيز النقود بكميات كبيرة قضية حياة أو موت بالنسبة لسلطة الخلافة للائفاء بحاجات الدولة وخاصة من أجل الدفع للجند الذين لا يحتملون أي تأخير خشية العصيان المسلح . والحال أن تحصيل الضرائب في الامبراطورية قلما كان يطابق الاستحقاقات المعتادة وهذا يفسر ما كان يتمتع به الصيارفة من التأثير العظيم في البلاط : كانوا يُقَوَّن الخليفة طيلة فترة على الأقل من كل شهر ، تحت رحمتهم . فقد استطاع عدد غير قليل من ممثلي الطوائف الاقلية في حكم العباسيين ، أن يكتسبوا على هذا النحو تأثيراً سياسياً كبيراً أو اجتماعياً بوصفهم أصحاب مال ، وكذلك بوصفهم أطباء وفنانين ورجال علم . وكان وضع هذه العناصر مختلفاً جداً عن وضعهم المدون في عهد عمر . ومع ذلك فمن الباطل إصدار حكم على طائفة بأكملها من خلال موقع عدد من أعضائها : فلم يكن عناصر الأقليات جميعهم يملكون وظائف بالغة الرفعة ، فإننا نعتز على معظمهم في عهد العباسيين يمارسون الحرف اليدوية والصياغة والتجارة الصغيرة . إلا أن وصول أحد أفرادها إلى وظيفة تكون مصدراً للنفوذ أو القوة يساهم دائماً مساهمة محسوسة في تحسين طالع الطائفة بجمليتها سواء بانتشار النفوذ أو بإعادة توزيع الثروات والجماليات .

في نطاق واسع مع هذا كانت قوة تلك العناصر من الأقليات تنأى من قابليتهم نفسها للإنتجراج : ففي عهد الخليفة المهدي برر الوزير عبد الله بن

سليمان هكذا إستاند وظائف الثقة والمسؤولة إلى أعضاء من الطائفة اليهودية ، بالتفضيل : « ليس بسبب عطف خاص ولكن لإنهم أكثر إخلاصاً في تعلقهم بالأسرة الملكية من المسلمين » . وتفسير أسباب هذا التعلق بالأسرة الخلافية من جانب الجماعات الاقلية يرجع إلى قابليتها للإلتجراح والتعرض لكل انتفاضة شعبية وبتبعيتها الوثيقة ، من الناحية القانونية الفردية والجماعية تجاه الخليفة .

لقد بدأ وضع الأقليات يتدهور في بغداد وفي الإمبراطورية العباسية في فترة مجيء الفاطميين إلى الحكم في مصر ، حين لجأ صيرافة بغداد إلى قرطبة وإلى مصر فاستقبلهم الحكم الجديد على الرحب والسعة . ورائت الأقليات المسيحية الخاضعة للعباسيين نفسها حينئذ ، خاضعة لتطبيق قانون عمر الشهير تطبيقاً صارماً .

في الإمبراطورية العثمانية كذلك . أحسن الحكام بالحاجة إلى ركائز دعم مخلصمة تمام الإخلاص وسط سكان الإمبراطور المسلمين في معظمهم بالطبع ولكنهم كذلك في جزئهم الأكبر غير أترك (عرب) . وسبب انزالتها النسبي عن السكان العرب وقابليتها للإلتجراح الراجعة إلى تدني نسبتها العددية وفقدان تطلعها إلى الخلافة ، كانت الطوائف الاقلية تقدم هذه الركيزة للدعم الأمثل . ولأسباب سياسية وإدارية بل وعسكرية يسر سلاطين بني عثمان تمرکز الطوائف اليهودية وتسلفها إلى مراكز مؤثرة . فقد تقبل السلطان بايزيد الثاني (١٤٨١ - ١٥١٢) في بلاده الجزء الأكبر من اليهود السافرديم المطرودين من إسبانيا على أثر محاكم التفتيش . وكانت صلاتهم الوحيدة « من الخارجانية » تربطهم بالطوائف المتبقية في إسبانيا . وسبب معاناة هؤلاء للاضطهادات فإن عطفهم لم يكن في وسعه إلا أن يتجه نحو الإمبراطورية العثمانية ، الملجأ الفعلي الممكن ، وهو ما كان يكفل في نظر الباب العالي إخلاص رعاياه الخاصين . وأخيراً بدت طوائف الإمبراطورية من اليهود أقل شبهة للخيانة لصالح الغرب . إلى حد أن نزاعات مصالح تجارية بدأت تضمعها في موقف المعارضة لبعض الدول الغربية ، مثل البندقية ثم فرنسا التي كانت تمد تدريجياً تأثيرها بفضل نظام الامتيازات .

وقد جلب المارانوس Maranes (وهم طائفة من يهود إسبانيا الذين أكرهوا ، بعد جلاء العرب ، على المسيحية ، فباتوا يظهرونها ويطنون اليهودية ومن هنا تسميتهم بالملعونين) معهم تقنيات جديدة تتعلق بصناعة البارود وصب قطع المدفعية ، الأمر الذي كان يزيد من فائدتهم للإمبراطورية . وتؤكد الدور السياسي والإداري الذي كان يقع عليهم عبثه أكثر أهمية أيضاً عندما منح سليمان العظيم لقب « المدافع السياسي عن الأمة » لعضو من الطائفة اليهودية ، ولعب آخرون دوراً كبيراً في البنك وفي المال مثل دونا غراسيا Dona Gracia وصهرها يوسف ناسي ، أمير ودوق ناكسوس ، الذي منحه السلطان أراضي واسعة حول بحيرة طبريا . فقد حصلوا من السلطان على فرمان يؤمر به البابا بإطلاق سراح المارانوس المعتقلين تحت طائلة استئصال شاة المسيحيين في الإمبراطورية العثمانية (وهو أمر لم يملك بولس الرابع إلا الخضوع له) . كذلك لا بد من التنوع بالدور السياسي من الدرجة الأولى الذي قام به سالومون إسكينازي ، ولا سيما بصفته وسيطاً في المفاوضات بين البندقية والباب العالي . وهكذا فإن إختلاص أعضاء الطوائف اليهودية الذين ركن إليهم الباب العالي بتقليد مناصب عليا ، يبدو أنه كان عظيماً جداً وأنه كانت إنارة في الإستقرار الذي كانت السلطة تسقطه من حسابها .

ومع ذلك لم تكن هذه القوة الإجتماعية والسياسية التي تنكسر لبعض العناصر الأقلية ، تمضي بدون معاكسة . فمنذ عهود العباسيين ، في عهد المماليك والعثمانيين ، قامت هذه الأقليات غير المسلمة المالكة لمستوى رفيع من الموارد التنافسية ، بدور الوسيط ، بدور « الحالجز Tampon » بين السلطة السياسية والأولفارشية والجماهير . وعلى غرار هذا يحدث كثيراً عندما تحتل أقليات موقفاً كهذا في النظام السياسي . فإن هذه الأقليات تميل من تلقاء نفسها إلى أن تؤدي دور كاش الفداء في حالة التوتر الشديد أو أزمة خطيرة للنظام . في العلاقة المثلثية سلطة - جماهير - أقليات التي تأسست في الامبراطوريات . كانت الأقليات المتولية لوظائف عالية تميل إلى الظهور كإنما هي السبب نفسه لخشية أمل الجماهير ، لحرمانها من حقها : إذ أن تلك الوظائف خاصة الإدارية

منها ، كانت تقتضي ، حقيقة إتصالاً مباشراً بين القائمين بها وكتلة الجماهير ، في حين كانت السلطة السياسية تبقى بعيدة . فضلاً عن أن كيفية إثرائهم ، بالتجارة ، بالصيرفة أو مراكز الخدمة ، المرتبطة جميعها بالاقتطاع من المكوس ، كانت تجعلهم يظهرون كأنهم بنوا ثروتهم على حساب الأهالي . فأنتهى أمرهم إلى أن صاروا رموزاً لاضطهاد النظام السياسي نفسه . وأخيراً في حالة الصراع مع دولة أجنبية ، فإن بعض الأقليات ، بصلاتها المفترضة أو الواقعية بأعداء الدولة ، تؤدي دور المهيّج لجميع النضات العدوانية المرتبطة بالموقف الحربي . كان ينظر إليها على أنها تهديد دائم لتامة الجماعة المسيطرة . وقد لعب هذا العامل من الـ « خارجية » دوره بخاصة على حساب الأقليات المسيحية في الامبراطورية العثمانية . فكم من خليفة أو سلطان لم ينظر بعين غاضبة الملاحقة الشعبية تنصب على القطب من الأقليات ، وتحول دفعة واحدة عن السلطة .

ولقد ساهمت وظيفة الأقليات الوسيطة هذه ، تماماً كما عدم المساواة في الأنساق السلالية والمسلمة ، وكذلك التكنيس الأقلي ، في إدامة وضع الأقليات طويلاً على شكل جماعات متميزة في آن واحد معاً عن كتلة الجمهور وعن الممسكين بالسلطة السياسية .

III - العصر الحديث وتعميق المضادات

١ - آثار الإختراق الغربي على وضع التداخل - الطائفي : النزعة التعنيدية المتزايدة :

إن تدخل الدول الغربية لصالح مختلف الطوائف المسيحية ، قد ساهم كثيراً ، وهو يعدل من علاقات القوة داخل الامبراطورية العثمانية ، في تدهور مناخ العلاقات بين الطوائف . وإذ فرض التحالف على فرانسوا الأول كضرورة سياسية ولمواجهة خطر التطويق الإسباني - الإمبريالي ، جرى التوقيع على « الامتيازات » الأولى عام ١٥٣٥ بين سفير فرنسا وسليمان العظيم ، كانت موجهة أصلاً إلى ضمان حماية مثلي فرنسا في الشرق ، لحماية تجارها كما

لحماية منشآتها الدينية والعلمانية إلا أنها سرعان ما راحت تبسط الحماية الملكية على المسيحيين اللاتين . وأعادت الأنظمة التي توالى : نظام آن ملكة النمسا ولويس الرابع عشر ملك فرنسا ، قوة العمل بالفكرة التي كان القديس لويس قد نظر من خلالها من قبل إلى الموارنة كـ « جزء من الأمة الفرنسية » وقد أضفت الجمعية التأسيسية Convention شرعيتها على هذا المبدأ بمعاهدة ٢٥ حزيران (يونيو) ١٨٠٢ . وفي منتصف القرن الثامن عشر سوف يصبح رصيد فرنسا من الثقة لدى القسطنطينية بحيث تأخذ على عاتقها حماية جميع مسيحي الشرق . المتحدين أو المنفصلين عن روما .

ولسوف تسعى دوائر القنصليات التابعة لبريطانيا العظمى ولروسيا ، بوعي منها لأهمية هذه الذريعة للتدخل في شؤون الإمبراطورية العثمانية ، إلى أن تفصل كل منها مجموعة روابط خاصة لدى مسيحي الشرق . وعلى عكس السياسة الفرنسية التي نجحت في ألا تخرج أية قابلية للإنفعال وبخاصة في أن تعمل بحيث لا تظهر تلك الأقليات المسيحية أبداً كأقوات للأجنبي ، كان للسياسة الروسية أشأم الآثار بدفعها للنزعات الخصوصية لدى الطوائف إلى حد الانفصالية ، بدون أن تقدم لها بذلك ، بالمقابل ضمانة جديدة تتعلق بمستقبل أعضائها السياسي وسلامتهم الجسدية .

وكان رد فعل الباب العالي حاداً تجاه سياسة الإختراق هذه : في مذكرة مؤرخة ١٩ آب (أوغسطس) ١٨٥٣ عبر عن رفضه لأن يستفحل تأثير روسيا الممارس على مسيحي الإمبراطورية . إلا أن التحالف الإنجليز - الفرنسي - السرديني وحده (١٨٥٤) ، الحليف للإمبراطورية العثمانية ، استطاع أن يلحق بالتقدم الروسي في المشرق ضربة حاسمة لوقفه ، حاصلاً بالمقابل من العثمانيين على سلسلة كاملة من الإصلاحات الداخلية (١٨٥٦) ، تتعلق بنظام الأقليات . وهكذا تجنب السلطان في معاهدة باريس ، تسجيل « شرط أو تحديد الأقليات » الذي كان يمكن أن يؤسس حماية للدول الأوروبية على الطوائف المسيحية في الإمبراطورية . ومحاولة الإصلاح للبنى الاقلية

(التنظيمات) ، سبياً شدّها الباب العالي هكذا بهدف إنتزاع أية ذريعة من الدول الأوروبية للتدخل في شؤون الإمبراطورية . إن العلمانية والمركزية وتماتل النظام المفروض على جميع الرعايا العثمانيين بالتساوي ، دون تمييز في الدين ، كان من شأن أن يسد الطريق من حيث المبدأ على اتجاهات الطوائف المعاكسة نحو الاستقلال الذاتي والأنظمة القائمة على الاستثناء^(٥) .

في وقت مبكر ، في الواقع ، من حكم العثمانيين ، كان الإستقلال الذاتي الطائفي قد وصل إلى حده الأقصى :- ففي نحو عام ١٤٥٣ رأى السلطان محمد الثالث من المستحسن الإعتراف للبطاركة اليونان والأرمن وكذلك لحكام القسطنطينية الأعظم سلطة تامة كاملة على أتباعهم تعفيهم من الخضوع للقوانين المسلمة ليس فحسب في الأحوال الشخصية ولكن كذلك في الأحوال المدنية والجزائية . هذا الإجراء الذي كان من شأنه أن يطبق فيما بعد في جميع أنحاء الإمبراطورية ، كان ثمرة الضرورات السياسية ساعة صدوره : فلم يكن الأتراك في الواقع . بعد الإستيلاء على القسطنطينية ، يشكلون إلا أقلية صغيرة عائمة في لجة جمهور مسيحي ، وكانوا يخشون من حركة نزوح كثيف من هؤلاء المسيحيين بمقدار ما كانوا تماماً يخشون تحالفاً بين هؤلاء المسيحيين والكنيسة الغربية أو الدول الأوروبية ، تحالفاً قد ييسر بطبيعته نشوب حرب صليبية جديدة . وعلى نفس المنوال . إن منح البطاركة في مطلع الإمبراطورية « سلطة أميرية » تدع لهم حرية فرض ضريبة إضافية على أتباعهم - بشرط وحيد أن يجبي الباب العالي الجزية بانتظام ، قد زاد زيادة هائلة في الحكم البطرقي المطلق . وهكذا اصطدم حطلي شريف الصادر عام ١٨٣٩ ، الذي رمى إلى العودة بالأمور إلى حالتها السابقة (حيث كانت ضريبة الرأس تجبي سابقاً من كل ذمي من قبل موظف مركزي) بمقاولات شديدة من جانب السلطات الإكليريكية .

في هذه الشروط من اللامركزية المفرطة ، لم تبطه سلطة البطريرك عن أن تصبح مطلقة بتحفّظ وحيد هو « برامة التنصيب » الذي كان على الباب العالي

أن يمنحه إياه ، ويدون التماس ممكن . وكان من حق البطارقة أن يحكموا على رعاياهم بالنفي وبالحبس ، ويستعملوا حق الحرمان والمراقبة ورفع الضرائب وتقرير المناهج المدرسية . وكان على الحكومة العثمانية أن تقدم لهم يد المساعدة القوية في تنفيذ قراراتهم .

من جانب آخر ، كانت حالة البلبلة عظيمة في الطوائف المسيحية ، ولم يكن من شأن المنافسات الداخلية إلا مفاقمة واقع دسائس الدول وبعثاتها التبشيرية . وكان بعض المسيحيين يحدثون ويشيرون الإضطرابات بالإنتقال من طائفة إلى أخرى ، بحثاً عن مزايا سياسية وحماية أجنبية جديدة . ولم تكن الفتن نادرة ، التي تقع بين طقسين دينيين مختلفين ، وفي كل مرة كان تدخل السلطات الضروري الحذر من خلفيات هذه السياسة .

كان تدخل الدول في الواقع يتخذ حيلة الدفاع عن حقوق الأقليات المسيحية ، ولكن هذا الوضع كان يخفي بالفعل مقصدين : من جهة وصول الأقليات إلى قانون من المساواة ومن جهة أخرى حفظ امتيازاتهم المختلفة : إعفاءات ضريبية ، عسكرية ، إلخ من هنا ، كان هذا التدخل يعاضد في سعي إلى المساواة من خلال نظام عام من عدم المساواة كان يرى الإبقاء عليه . فلم يكن يحض على الإصلاح وعلى « التحديث » في الإمبراطورية إلا بسريرة ، إلا بفكرة مبطنة ، هي أن يراها مفككة . من الجانب التركي ، من جهة أخرى ، إذا نحن خلينا قطاع الليبراليين جانباً ، لم يكن هناك تطلع إلى الإصلاح بوحى من الغرب إلا للتمكن أكثر من الصمود في وجه ضغوطه .

ومن المفارقة ، في الإمبراطورية العثمانية القرن التاسع عشر أن لا تجد التعددية البنوية من ضمانة أفضل من هذه النزعة الغريبة للتدخل . حتى أن هذه النزعة قد ساهمت في زيادة عدد الطوائف الموجودة . فمتذ عام ١٨٢٩ حصلت فرنسا والنمسا بمعاهدة أندرينبول على الإعتراف بطائفة أرمنية كاثوليكية منفصلة عن الطائفة الغريغورية . وفي عام ١٨٥٠ أعطى الأرمن البروتستانت ، بدورهم ، صفة الطائفة الرسمية ، كان من شأنها أن يرتبط بها جميع المسيحيين

الأخرين الذين اختاروا البروتستانتية . وفي ١٨٣٤ كان قد تم الاعتراف بالكنيسة الملكية الكاثوليكية من جهتها ، وكان معداً ابتداء أن يتولى بطرك واحد إدارة جميع المسيحيين المرتبطين بروما . ولكن الضغوط الممارسة من الدول الأوروبية وكذلك الإنشقاقات بين الكاثوليك الجدد الذين أصلاً من كنائس مختلفة (كلدانيين ، سوريين ، أرمن) قادت إلى الاعتراف ببطرك لكل طائفة .

كان من شأن الإصلاحات أن تنصب على نقاط عديدة : ففي حين رسم خط شريف كولخانة لعام ١٨٣٩ للمحتاج الحكومي إنقاص السلطات الإقليمية لصالح قراراته الخاصة ، فإن الخط الهمايوني لعام ١٨٥٦ كان يرمي إلى الذهاب إلى أبعد من ذلك بإرساء قواعد إصلاح قضائي قمين بتقليص صلاحية البطاركة والحاكمين في ميدان الأحوال الشخصية وإصلاح لكيفية إدارة المؤسسة الطائفية يضعف السلطة البطريركية . وأخيراً فإنه حاول إعطاء مساهمة اللذين في شؤون الإمبراطورية طابع المؤسسات بخلق مجالس إدارية . إلا أن هذه الإصلاحات ، المحدودة من قبل بحد ذاتها ، لم تصل إلى كامل تأثيرها وما كادت تعادل التطور باتجاه معاكس المنجز في أيام الإمبراطورية الأولى .

لقد استوجب هذا الخط الهمايوني لعام ١٨٥٦ اكتساب أهمية كبرى على الأقل على المستوى الرمزي ، لأنه كان يمثل أول قطيعة مع الماضي الإسلامي ويكرس الإلغاء الرسمي للمكتسبات عهد عمر في جميع أنحاء الإمبراطورية المسلمة بإدخال مبدأ المساواة لأول مرة بين جميع الرعايا العثمانيين دون تفرق في الأصل السلافي أو الديني .

وكان النص يعترف بالمساواة السياسية والمدنية لأعضاء مختلف الطوائف الدينية ويلين صراحة مبدأ الإدلال لغير المسلمين : « كل تفرق أو تسمية ترمي إلى جعل أية فئة كانت من رعايا إمبراطورية أدنى من فئة أخرى ، بسبب العقيدة أو اللغة أو العرق تشطب إلى الأبد من البروتوكول الإداري . وتعاقب القوانين كل استخدام لوصف مهين أو جارح بين الأفراد أو من جانب السلطات » (ملحة ٨) . وأخيراً أشرط منع أي تفرق مبني على الأصل السلافي أو الانتماء

الديني للوصول إلى الوظيفة العامة. ومن جانب آخر كان الخط الهمايوني يعد في النظر بالحرية التامة للعبادة وبمبدأ الحرية لبناء كنائس جديدة وبمنع كل إكراه يتعلق بشؤون العقيدة .

هذه المحاولة للإصلاح تكشفت باصطدامها بمقاومات عديدة ، متواء من الجانب المسلم أم من جانب المسيحيين ، عن أنها غير قابلة للتطبيق . فالمسلمون لم يكونوا على استعداد محو نظام عدم المساواة المؤسس على الدين بشخصه قلم . وقد أظهر الأتراك ، على نحو خاص ، أنهم يكون صعوبة كبيرة في الإقرار بسلطة مسيحيين في الوظائف لأن مثل هذا الأمر يبدو لهم أنه يعرض للخطر نظام شرعية السلطة العثمانية المركزة على تفوق الرباط الإسلامي ، وهو نظام نازعته من قبل العناصر العربية لمعارضتها لزعامة غير عربية . ومن جهة أخرى فإن الروابط المعقودة بين بعض المسيحيين والقوى الغربية الكبرى ساهمت بتنمية شبهة فيهم راحت تأخذ طابع التعميم .

من الناحية المسيحية كذلك كانت مقاومات الإصلاح قوية : إن العنصر العلماني المستنير قد أظهر وحده تعاطفه معه . وأظهر الرؤساء الدينيون عداة كبيراً تجاه إنقاص مزاياهم وامتيازاتهم فوقوا يعارضون الخط الهمايوني بحمية . وأقامت الطوائف المسيحية على تعلقها بنظام عدم المساواة الثانوي الجامع لعدد من الاعفاءات في ميدان الخدمة العسكرية والعدالة خاصة . وهكذا على الرغم من هذه النصوص الإصلاحية فإن السمات الأساسية في نظام الطوائف بقيت على ما هي عليه لم تتغير حتى سقوط الإمبراطورية .

وقد تجلى تصادم الغرب ، في هذه المرحلة من عمله حول العناصر الثقافية من التعددية المتعلقة بالعقائد الدينية ، أكثر منه حول البنى . فإن البعثات التبشيرية ومدارسها الدينية بنشرها للتعليم الغربي ، آلت إلى زيادة الفارق الثقافي بين الطوائف ، بالنظر إلى أن المسيحيين أخذوا يتشبعون بالإرتشاف من تلك الآتية من تربية ذات شكل جديد من الثقافة لم يعهدها المسلمون فقط من قبل ولم يبلغوها بعد . وقد ظهر هذا بجلالة أكثر في البلدان

العربية خاصة منه في تركيا المستقبل حيث كانت النخب العثمانية (خاصة منها العسكريون) على اتصال غير كاف بالثقافة الغربية . هذه الثقافة الجديدة ساهمت في إنقاص قيمة الوسط الشرقي الذي كثيراً ما لم تخف ، إنطلاقاً من تأكيدها من أنها تمثل الحضارة الصحيحة ، ازدهارها لهذا الوسط . فقدمت على هذا النحو للأقليات المسيحية ، التي خفض الحكم المسلم المسبق إلى مرتبة أدنى ، الأدوات الفكرية لتأكيد جديد للذات . ومن جهة أخرى فإن التأثير الغربي ، وهو في المعتاد مصدر ازدهار اقتصادي وقلرة سياسية للطوائف الأقلية (ويذهب التفكير هنا بصورة خاصة إلى حالة الأقلية المارونية في لبنان) ، هذا التأثير قد ساهم في تعديل علاقات القوة ، بدرجات متفاوتة الوضوح ، القائمة بين الطوائف . فبالاحتكاك بالغرب راحت الأقليات المسيحية ، قبل الأقليات المسلمة غير الأوروثوذكسية ، تعرف إنقلاباً في فرصهم السياسية التي جعلتها تتنقل بسرعة من التقبل المسلم به ، المرضي به للحالة الراهنة ، بين الطوائف الخاصة بالـ « ملة » إلى استراتيجيات من النمط الانفصالي .

في ظل الإنتدابين الفرنسي والبريطاني الذي أعقب تقطيع أوصال الإمبراطورية العثمانية ، لم يكن من شأن هذه الظواهر المختلفة إلا التزايد . واتجهت هذه السياسة للدول المنتدبة أكثر منها كذلك في ظل الإمبراطورية العثمانية إلى تنمية التعددية الإيديولوجية والثقافية (السلافية - العثمانية) في هذه المجتمعات . أما ما يتعلق بالتعددية البنيوية المكفولة رسمياً من جميع نصوص الانتدابات الفرنسية في سوريا ولبنان ، والبريطانية في الأردن والعراق ، فإنها حافظت على حالها دون مساس . والواقع أن هذه النصوص كانت تفرض على الدولة المنتدبة أن تعاضد الحفاظ على مختلف الأحوال الشخصية وعلى احترام الأموال الدينية (الوقف) وعلى كيفية إدارتها التقليدية وعلى تنمية النشاطات التبشيرية وعلى صيانة المدارس الطائفية . ومن هنا كان موقف القوميين العرب متشدداً جداً على نحو خاص تجاه هذه القناة للتعليم الأقليمي الموازي للمدارس المسلمة ، باعتبارها واسطة لنقل الـ « ثقافة المجلوبة » وعقبة رئيسية في وجه انتشار تصور مشترك ، عربي ، للهوية القومية ، بين شبيبة

سوريا والأردن ولبنان والعراق . ففي الثلاثينات ببغداد شكل الصراع الصامت على التفوذ بين التعليم العلماني الرسمي والتعليم الديني المسيحي لغزو الشيبة أحد أشكال التعبير عن النزاع السياسي بين النزعة إلى الوحدة العربية والخصوصية المسيحية .

ولقد اتجه التفريق الثقافي فعلياً إلى أن يقدم دعامة لتكاثف مشروعات قومية طائفية متنافسة من حيث أنه يكون معزراً فضلاً عن ذلك بأوجه أخرى من سياسة الإنتداب : فبمواجهة الأغلبية المسلمة المزدرة، تعزز الأقباط في مصر في قناعتهم بأنهم من أرومة فرعونية صافية وتذكر النساطرة في العراق بأنهم يشكلون نسلأ مباشراً للإمبراطوريات الآشورية الكبرى ، في حين أن موارد لبنان وصفوا أنفسهم بأنوصاف الفينقيين الأنقياء . وسوف يأتي هذا النمط من التأكيد ، الذي لم يكن أبداً عارٍ من الأسس ، ليضفي الشرعية على إرادة مشروع (اتني - قومي) عرقي - قومي متميز عن المشروع العربي . من قبل ، في الصراع ضد الإمبراطورية العثمانية ساعد الحلفاء أشكالا مختلفة من الإنضمامات الطائفية أو القومية : فقد كانت الوعود لخلق دولة عربية كبرى - موحدة ودولة كردية ودولة أرمنية ودولة آشورية ، ممكنة الوجود في منظوقهم^(١) . وفي عهد الانتدابات ، سوف تُثار من جديد فرضية دولة آشورية ، يوكل لها بأن تكون ، بعد اكتشاف طبقات بترولية في الموصل ، دولة حاجز بين تركيا والعراق ؛ ولسوف تعطي ، مع ذلك ، مشاريع دولتي العلويين والدروز ، المتصورة من قبل ، شكلا واقعيأ أكثر بالاعتطاع الإداري الفرنسي . وسوف لا يغفر الموارد للجنرال غورو أنه فضل دعم دولة لبنان الكبير متعدد الطوائف على دولة لبنان الصغير الخاصة بالموارئة وحدهم . فإن الوعود أو الإنضاقات مؤجلة التنفيذ من جانب الانتداب سوف تغذي الميول الانفصالية التي لم يكن في وسعها في الإطار السابق إلا الكبح ، أو في أفضل الحالات أن تظهر بكتمان شديد وتحت ستار معميات فطنة ، حذرة جداً ، (مثل رغبات الدروز ، بخاصة ، لإظهار إرادتهم الاستقلالية في إطار الامبراطورية العثمانية في عهد الأمير فخر الدين أو الأمير بشير) . أما وقد وضع عدد من هذه الأقليات جميع

امالها في تلك الوعود فإنها سوف تلتزم بعمق مع دول الإنتداب وتصبح فيما بعد ضحايا لتلك الآمال الخائبة ، إذ أن الدعم الذي قدمته للدول ضد مواطنيها (سواء منهم الأكثرية أم الأقلية) أخذ في تعميق الهوة القائمة وعمل على خلق أحقاد لا يمكن الصفح عنها : هكذا في العراق سوف يشكل الآشوريون النسطوريون فرقا إضافية « Levies » مخصصة لقمع الثورات العربية والكردية . وفي سوريا كذلك ، سوف تمحور سياسة التجنيد على هيئة الضباط من قطاعات أقلية . وفي أي الأحوال ، إن سياسة دول الإنتداب ، بالتأييد الذي سعت إليه ووجدته ، لدى بعض قطاعات الأقليات في صراعها ضد الحركات القومية العربية ، قد عدلت بالعمق من الإدراكات المتبادلة بين الأقليات والأكثرية حول طبيعة العلاقة بينها وحول مستقبلها . إلا أن سياسة فرنسا وسياسة بريطانيا العظمى ، من بعض الوجود سوف تتباينان : لسوف تسعى السياسة البريطانية ، القائمة على النزعة التجريبية المفرطة ، في العراق وفي الأردن بحسب مصالحها ، تارة إلى التقسيم لتسود ، - مرتكزة حيثشذ على الخصوصيات الطائفية وعاملة على تحريضها - وتارة أخرى إلى تقليص هذه الخصوصيات ، عاملة على سحق ثورات الأقليات عسكرياً عندما تقتضي ذلك مصالحها البترولية ، في العراق مثلاً على الرغم من الوعود السابقة المتضاربة المزجاة للأكراد والآشوريين . وستكون سياسة فرنسا في سوريا ولبنان أكثر لتقليدها في الإبقاء على التعددية البنيوية ، مع أن حدود هذه التعددية الطائفية هنا أيضاً تكون محددة بدقة كبيرة جداً بالنقطة التي تميل عندها هذه التعددية إلى ترميض تأثير الإنتداب للخطر ، وقمع ثورة الدروز عام ١٩٢٥ دليل شهير على ذلك ، ومن الانصاف ، من جهة أخرى ، الإعتراف ، بأن جميع المحاولات الرامية من السلطات المتدبة ، بحق وصدق إلى التقليص من الخصوصيات الطائفية كانت تصطدم بسياج السلطات الأكليريكية التي تأخذ على عاتقها التلويح بتهديد اللجوء إلى عصبة الأمم المتحدة S. D. N التي يحرم ميثاقها على دول الإنتداب تعديل أي وجه كان من النظام الطائفي .

هكذا فإن الانتدابيات لم تمس بالتعديل ، حقيقة ، النظام القديم في

التعدد الطائفي العثماني في ميدان البنى ، بل بالعكس عملت على تعزيزه بصورة هائلة بالتشديد على فروق التعددية الثقافية وأكثر من ذلك أيضاً بالتشجيع المباشر أو غير المباشر للمشاريع القومية - الطائفية .

٢ - أثار صعود إيديولوجيات بناء الدول وصعود القومية العربية على العلاقات بين الطوائف : المشاريع المضادة ذات الطابع الأقلّي المدانة :

شهدت الإمبراطورية العثمانية نشوء وضع ، كثيراً ما كان الفارق الثقافي ، المطالبة بالـ « فارق » والنشاط الموالي للغرب ، يتجه فيه وبخاصة لدى الأقليات المسيحية ، إلى التطابق ؛ ولم يَرُضَ الباب العالي بهذا الأمر طويلاً : وإذ حزم أمره على الإنتهاء من أية نزعة انضمام فرعي وأي منظور للاستقلال الذاتي بل وبصورة أبسط من أي تأكيد لهوية غير تركية ، فإنه اختار بشراسة إجراءات قمعية تجتث من الجذور ليس لها مثيل أبداً كالمذابح وتهجير السكان والإندماج بالإكراه . وقد أخذ أتاتورك بهذه السياسة مرة أخرى في إطار تركيا الحديثة ، عاملاً على إيقاد نيران وحشيات أخرى (انظر الفصل السابع ، قضيتي الأرمن والأكراد) .

في البلدان العربية ساهمت الإنتدابات كثيراً في تأكيد مشروعات قومية - طائفية لدى أقليات سلالة - دينية ، بمنحها مصداقية سياسية لا تنكر بخلاف الإيديولوجيات السابقة ذات النمط المخلص التي نمتها الأقليات في الامبراطوريات المسلمة . ومنذئذ فإن « إيديولوجيات التمايز » ، كآليات دفاع للأقليات منغمة في علاقات قوة غير متساوية ، لم تعد تنهض من اسطورة واحدة ، ولكنها تدعم مشروعات إنفصالية مجشورة حشراً تاماً في الواقع وهي عداء ذلك تتلقى تشجيعاً وصلاحيّة من الوعود الغربية . إن الصعود الجاري والمنافس لإيديولوجيات بناء دولة أو قوميات ، عاملاً على العكس على التشديد على ضرورة إندماج الأقليات في المجموعات الموسعة ، سوف يوقد النار في

البارود بالإشارة إلى منافاة هذه المشاريع للشيعوية ، المزودة جميعها بعد الآن بوزن سياسي واقعي .

لقد راحت مغادرة المتدرب ترخي من عقاله التوتر في بعض البلدان (سوريا - لبنان) على عكس ما راح يحدث في العراق وفي فلسطين ، فابتداء من الاستقلال ، أخذت بلدان الشرق الأدنى المختلفة تعرف هكذا تطورات على درجة كافية من التباعد في السعي إلى توازن بين الطوائف . إستند لبنان - الذي يمثل فيه عندئذ المسلمون والمسيحيون نسباً متقاربة من السكان ، على « ميثاقه الوطني لعام ١٩٤٣ على نظام التوازن بين العقائد الدينية لمحاولة تهدئة وضعه الداخلي ؛ وصاغت حكوماته بورع الأمانة بأن ترى - ولنا ندري كثيراً بأية معجزة - « الطائفية » وهي ماضية قدماً إلى تخفيف وطأتها بممارسة سياسة معالجة لبقة لهذه الطوائف وللعصبيات .

ولسوف يتوصل الفريق خوري - الصلح إلى تأمين سبع سنوات من الهدوء للبنان بدفع النسق الطائفي الذي تأسس عام ١٨٦٠ إلى أكمل وجه له ، وبالمحافظة على دستور ١٩٢٦ ، وبممارسة مخالفات مرنة (شيعيون ضد سنة ودروز ، دروز ضد سنة وشيعة ، إلخ) . وبالمقابل شرعت الحكومات ، في سوريا بعد الحرب العالمية الثانية ، وفي العراق منذ ما بين الحربين ، تحركها إيديولوجية بناء دولة ذات نزوع إلى المركزية والتوحيد ، على منوال تركيا الكمالية ، الرائدة في هذا الأمر . في مكافحة الخصوصيات الأقلية « ذات التعبير السياسي » . ومع ذلك سوف يكون ناسجوا خيوط هذه السياسة ، في معظم الأوقات . وليس هذا أقل الغرائب ، رجالاً هم أنفسهم من أصل أقلّي . وهكذا سوف تقمع بالدم . في العراق من ١٩٣١ إلى ١٩٣٦ أربعة إنتفاضات للأقليات : الأكراد الذين كانوا في عصيان شبه دائم ، الأشوريون في آب (أغسطس) ١٩٣٣ بعد محاولة للهجرة إلى سوريا ، أوقع بهم بكر صديقي (من أصل كردي) الذي سيقمع من جديد عام ١٩٣٥ فتنة للقبائل الشيعية ، وأخيراً اليزيديون الذين سيقهرون بدورهم . وفي سوريا ، تتسم السنوات الخمسة من

النظام العسكري (١٩٤٩ - ١٩٥٤) المحددة بالإنقلابات المتتالية : حسني الزعيم (كردي) ، سامي الحناوي (درزي^(٥)) وأديب الشيشكلي (من أصل تركي) بطابع الجهد الرامي إلى صهر مختلف الطوائف في دولة سورية موحدة . ولكي تكون أقل دموية منها في العراق ، فإن هذه السياسة (إلقاء تحديد الدين أو المذهب من بطاقة الهوية مثلاً) ، سوف تهيج الحثين إلى بعض الأشكال الانفصالية (لدى العلويين والدروز والأكراد) .

هكذا عبأت قضية البناء القومي هذه ، رجالاً سياميين يعتبرون أنفسهم جميعهم « وطنيين » ولكن لا يرتبطون بالقومية العربية ، التفرق مهم لأن قضية الوطنية هذه (لبنانية ، سورية ، عراقية ، أردنية ، إلخ) سرعان ما ستظهر لأعين القوميين العرب (دعاة الوحدة العربية) كتعبير جديد لمشروع أقلية - مضاد ، نوعي . ليس لطائفة متفردة وإنما لجميع العناصر (بخاصة غير عربية وأحياناً غير سنية) ، التي تسعى ، وقد تخلت عن الخيار الانفصالي وتبنت استراتيجية الاندماج في الدول الموجودة ، إلى حمايتها في آن واحد معاً من خطر التفتت الداخلي ، الذي تنيره النزعة الانفصالية للأقلية ومن خطر الذوبان في كيانات أوسع عربية (هدف أنصار الوحدة العربية) .

إن قضية البناء الوطني المحلي لا تشكل بالمقابل جزءاً من الإيديولوجية القومية للوحدة العربية التي تدور أساساً حول قضايا مضادة للإمبريالية والوحدة بين العرب المطلوب إقامتها . والكفاح ضد الخصوصيات الطائفية التي تهدد الدويلات الغنية بالإنفجار - أو على الأقل التي تكبح نمو الإلتحام القومي - لا ينظم هكذا لا مخططات الحركة القومية العربية ولا أهواؤها ، هذه الحركة التي تحكم بملامته بالطبع لسير الدولة سيراً حسناً ، ولكن لا تعترف بأولوياته إلا في منظور « التجاوز » لهذا الإطار للدولة المعتبر باتراً للأمة العربية . ومن هذا الواقع ، لا يقيم القوميون العرب الوحدويون في المعارضة ، وزناً ، قيمة للقلبة في العمل على تسيير النظام وعلى توحيد مجتمع هذه الحكومات الدكتاتورية

التي تنكرها في سوريا حتى عام ١٩٥٥ وفي العراق في عهد الملكية حتى عام ١٩٥٨ .

لأن القومية العربية لم تضع أبداً ، على وجه الدقة ، مشكلة الدولة في مركز اهتماماتها - من حيث أنها إيديولوجية وحركة سياسية - لم تبد رأيها أبداً صراحة في مشكلة بقاء النظام القديم بين الطوائف ومن هذا الواقع لم تدب أبداً بكلام واضح . إلا أنها وجدت نفسها تجابه هذه المسألة في النطاق الذي انساق فيه إلى معارضة الميول المتجه بعيداً عن المركز وإلى المشاريع الأقلية المعاكسة لها . وقد كان نسق الملة يتجه إلى تغذية ميول الأقليات اللامركزية وإضفاء الشرعية عليها . وإلى اللامبالاة المدنية - الدينية ، التقية (المداواة ، وهي لعبة مزدوجة على المستوى السياسي) والأخلاق الشهيرة النسبية التي تكون جميع الضربات مسموحاً بها بحسبها بازاء الأفراد أو الجماعات الأجنبية ، عن الطائفة السلالية - الدينية المتّمة إليها : هذه الملامح ؛ المناقضة لتنمية نمط قومي - أغليي متسم بالانفراج السياسي ، كانت تشكل في نظر القوميين الداعين للوحدة العربية ، عقبة خطيرة في وجه التبعث ضد « الإمبريالية » ، حتى ولو كان صحيحاً بأن الكفاح القومي ، في زمن أول مبكر ، قد ضم إليه عناصر من طوائف مختلفة ، تحت ستار الإلتباس المغفّل على الـ « أمة » التي يُرى الدفاع عنها (أمة « عربية » بالمعنى الواسع أو أمم محلدة بحلول الدول ...) .

إن الإدانة المضمرة لنظام الملة ، الملل ، من جانب القوميين العربيين لم يكن يعبر بصورة أساسية عن الملامح « الثقافية » ، عن خصوصية « الواقع بالفعل » لدى الطوائف وإنما على الإتجاهات النابذة المرتبطة بهذا النظام ، بمضمراته الانفصالية ، البائنة تقريباً . وثمة نزاع متعلق بهوية كل دولة سيمضي في النمو كذلك بين العناصر الأغلبية والعناصر الأقلية ، حيث يسعى بعض عناصر الأقلية إلى تجنب تكريس أولوية الهوية العربية في الدول الجديدة (وقد بحثت هذه المسألة في الفصلين الثامن والتاسع على نحو خاص) . كذلك

هناك عدد من عناصر الأقليات ، خاصة أولئك الذين كانوا أقليات بأصولهم السلالية . لا يدركون في هذه القومية (العربية) التي تمجد هوية لم تكن هويتهم ، إلا تأكيد إيديولوجية العرق العربي الأغلي وتطلعه إلى الهيمنة السياسية .

يبد أن تأثير القومية العربية الشديد على وضع مختلف الأقليات ما كان من شأنه أن يكون متساوياً : على مستوى التمثيلات الجماعية ، كانت القومية العروبية تعاضد بلا جدال إعادة توزيع القيمة الاجتماعية ، للحالة الرمزية والذاتية كما يمكن أن يقال ، بين الطوائف وتعديل بذلك الاستعدادات القابليات المتبادلة لإندماج شتى الجماعات الأقلية : وإذ كانت القومية العربية تعطي للإنتماء العرقي قيمة أكبر من الإنتماء الديني ، من حيث أنها حددت ذاتها منذ الساعات الأولى بالتعارض مع الهيمنة التركية التي بنت شرعيتها على الرابطة الإسلامية ، فإنه لم يكن في وسع هذه القومية إلا أن تعدل على المستوى الرمزي والعاطفي أكثر من تعديلها على مستوى وعلاقات السلطة من جانب آخر . لأن النسق العربي - المسلم هو الأرجح في الامبراطوريات المسلمة . فإن المركبة الدينية وُجدت في هذا النسق وقد أمحت لصالح المركبة السلالية ، التي تحلّ من الآن فصاعداً المقام الأول . من هذا الواقع ، إن التوازن النسبي الذي كان راجعاً حتى ذلك الحين بين الجماعتين ، اللتين لا تبلغان الوضع القانوني إلا من طريق واحد ، (العرب غير المسلمين والمسلمون العرب) وجد نفسه قد اختل لصالح العرب غير المسلمين ، الذين قِيموا و« رفعوا » باتمائهم العرقي ، لا يتألمهم من الوضعية الأدنى ما كان يتألمهم من قبل لعدم انتمائهم إلى الإسلام ، المنظور إليه بعد الآن على أنه أقل أساسية . فتقيم العروبية (السلالية) في قلب القومية العربية سيأخذ بتسيير الإندماج في هذا التيار لمن هم من العرب على المعتقدات المسيحية ومن الشيعة . بالمقابل ، وجد المسلمون غير العرب أنفسهم في وضع إيديولوجي ورمزي أقل موامة كثيراً من وضعهم في الامبراطوريات .

وكان من شأن الاقصاء الرمزي وشأن المعاقبة ، أن يحسوا بهما إحساساً مزدوجاً في التطلق الذي تعارض فيه المقتضيات الجماعة الأغلبية العربية من جهة أخرى توسعاً في جدول الاستراتيجيات السياسية المفتوحة للطوائف الأقلية .

هوامش الفصل الثاني

- (١) لويس غاردييه : المدينة الإسلامية ، مصدر سابق ص ٣٤٦ - أ . قتال : الأحوال الشخصية ، مصدر سابق .
- أميل تيان : تاريخ التنظيم القضائي في بلاد الإسلام ، مجلدان . حوليات جامعة ليون . طبعة سيري ، باريس ١٩٣٨ (ج ١) وكذلك بوليست هاريس (لبنان) بالنسبة للجزء ٢ .
- (٢) إقرأ : علي مزماري : حياة المسلمين اليومية في العصور الوسطى ، هاشيت ، باريس ١٩٥١ .
- (٣) لويس ماسينيون : تأثير الإسلام في العصور الوسطى على تأسيس وازدهار البينوك اليهودية ، In Opera Minora I, pp 241 - 249 .
- (٤) إقرأ : كلود كلين : الإسلام ، منذ أصوله إلى بداية الإمبراطورية العثمانية ، سلسلة كتب التاريخ العام XIV بورداس ، باريس ١٩٧٠ - فون غرونيم : إسلام العصور الوسطى تاريخ وحضارة ، بايو ، باريس ١٩٦٢ .
- (٥) انظر : ج . دي هاتير : تاريخ الإمبراطورية العثمانية باريس ١٨٣٥ إلى ١٨٤١ (مترجم عن الألمانية) ؛ ولنفس المؤلف The Cambridge History of Islam Vol. I, The central islamic lands », Cambridge 1970..
- « إدوار إنجيلهارد : تركيا والتعليمات أو تاريخ الإصلاحات في الإمبراطورية العثمانية منذ ١٨٢٦ حتى أيامنا ، أ . كويتون ، باريس ١٨٨٢ - ١٨٨٤ مجلدان - H. Davidsan Roderic: Reforms in the Ottoman Empire 1856 - 1876, Princeton University Press, 1963 - Moshe Ma'oz : Ottoman reforms in Syria and Palestine 1840 - 1861 . The Impact of the Tanzimat on politics and society, Oxford University Press, Londres 1968.
- (٦) فيما يتعلق بالعود المقطوعة للأرمن وللأكراد وللأشوريين ، يحسن الرجوع إلى الفصل السابع (I,II,III) . وبالنسبة لما له علاقة بالعرب فإن الوعد بإنشاء دولة عربية كبرى موحدة قطع من جانب إنكلترا في الرسائل الثمانية المتبادلة بين الشريف حسين ، شريف مكة والمفوض السامي البريطاني في مصر ، السير هنري ماكماهون من ١٧

تموز / يوليو ١٩١٥ إلى ٣٠ كانون الثاني / يناير ١٩٦٦ . وقد فضل المكتب العربي في القاهرة الشريف حسين على خصمه ابن سعود زعيم الوهابيين وساطان نجد ، لتنظيم الثورة ضد الأتراك . وفي تلك المراسلات بين الشريف حسين وبريطانيا بمرض إنشاء دولة عربية مستقلة تمتد من فارس شرقاً إلى الخليج الفارسي إلى المحيط الهندي (باستثناء عدن) في الجنوب وأخيراً إلى البحر الأحمر في الغرب (مع بعض التحفظات فقط متعلقة بقاعدة ما بين النهرين وساحل المشرق) . والتزمت بريطانيا كذلك بأن لا تعقد معاهدة سلم لا تأخذ بعين الاعتبار حرية المقاطعات العربية في الامبراطورية العثمانية . وفي عام ١٩١٦ أعلن الشريف حسين المجاهد ، معتمداً على هذه الاتفاقات . وبتفاهات سايكس بيكو السرية الموقعة في أيار / مايو ١٩١٦ بين روسيا وبريطانيا العظمى وفرنسا التي كانت ترى تقسيم المقاطعات العربية في الامبراطورية العثمانية إلى مناطق يشرف عليها البريطانيون والفرنسيون ، كان من شأن إتفاقات حسين - مكماهون أن أصبحت باطله . وقد أسندت إتفاقات سايكس بيكو مسبقاً « المنطقة A » إلى فرنسا وتشمل ولاية دمشق وحلب والموصل و « منطقة زرقاء » تشمل كيليكيا والساحل السوري من صور إلى جبال طورس ، بما فيه جبل لبنان ؛ وكان من نصيب بريطانيا من جهتها الإشراف على « منطقة حمراء » تضم مقاطعتي بغداد والبصرة و « منطقة B » نظر فيها إنشاء دولة عربية ممتدة من فلسطين إلى الحدود المصرية وإلى خليج العقبة ، ورؤي فيها استقلال العربية وحدها فقط في حين نظر بأن تكون فلسطين التاريخية مدولة باستثناء بعض الجيوب كحيفا وعكا توضع تحت الوصاية البريطانية . وفي مؤتمر السلم في باريس (٣٠ كانون الثاني / يناير ١٩١٩) عارضت أمريكا أي ضم تقوم به فرنسا أو بريطانيا . بيد أن إتفاقات الحسين - مكماهون الأخفة بإنشاء دولة عربية كبرى ممتدة ومستقلة ، رأت نفسها متعارضة مع تكوين كيانات متميزة متمركزة حول سوريا ولبنان وفلسطين والعراق موضوعة تحت انتداب الدول الكبرى الأوروبية .

الفصل الثالث

انتفاضة الفرق الإسلامية، أصول ومذاهب

I - التجديد الديني ككيفية للتعبير السياسي

لقد ظهر الإنشقاق الديني مبكراً جداً في الإسلام ، ضارباً بجذوره غداة وفاة الرسول نفسه عام ٦٣٢ ، في مسألة سياسية : هي تعيين خليفة للمسلمين ، على رأس الأمة . عندها تجابه مؤيدو مختلف المرشحين ، مرشحون للشخصية الرمزية بالغة الرفعة ، بمعنى أن من أقوالهم ومن أفعالهم كانت تصدر رسالة ضمنية ، واضحة وضوحاً كافياً ، إلى أنصارهم وخصومهم ، وممثلة لتصورات متباعدة لما كان يجب أن يكون عليه النظام الاجتماعي والسياسي الإسلامي .

هكذا نشأ المذهب الشيعي ، مزوداً فيما بعد بجهاز من المفاهيم الدينية قمين بتبرير وتوسيع فارقه الأولي عن السنة على المستوى اللاهوتي . وقد ظهرت الإيديولوجية الدينية على هذا النحو كعقلنة معمقة ومبلورة للقطيعة ، عاملة على ترسيخ وتصويب النزعة التحزبية السياسية . وبالغة الشبه بهذا كانت الحركة التي تضاعفت بها ، بدورها ، الفرق وفرق الفرق ، الشيعية وغير الشيعية ، التي مستظهر فيما بعد ، فاعلة بالمزج التوحيدي بين عناصر مستعارة من أديان غير إسلامية أقدم (توحيدية ووثنية) ومؤدية إلى تشتيت الإسلام إلى عدد كبير من الفرق والجماعات الصغيرة تكاد لا تكون قابلة للحياة تاريخياً ، تحمل اسم الله ، مسترة به ، وكثيراً ما تكون بعيدة جداً عن نقطة الإنطلاق المذهبية الصحيحة . هذا التكاثر من الفرق يتبن بشكل ديني جديد بالإستعانة بالإستعارات (بالـ « ترميم » ، الترفيع ، على قول ليفي - ستراوس) ،

موضوع تفضيل مهرطقين ، يهم كذلك عالم الإجتماع في النطاق الذي يرجع فيه إلى حقيقة واقعة غير دينية على نحو الدقة . وهذه التفسيرات التي نزلت هكذا بالنسق الديني ، وهذا التكاثر في الفرق - مطلقة العنان في بعض الساعات من أجل فروع من الشيعة معينة (منحرفة) - سوف تبدو كتعبير عن ظواهر من التبني (آليات للدفاع) ومن محاولات لإعادة التوازن لحقيقة إجتماعية واقعة ذات طبيعة دينية صرف . فمئذ نشوئها ، تفردت هذه الفرق بأنها تبنت بحزم موقعاً سياسياً إنفصالياً ، مؤدياً إلى خلق إمارات ، دول ، شيعة ، خارجية ، زيدية ، قرامطة ، على سبيل المثال ، بل وإلى خلق إمبراطورية ، مع الفاطميين الإسماعيليين . كذلك سوف تتخذ مواقعها في إطار منظور مكافح تجاه السلطة السنية ، ساعية إلى قلبها وإلى أن تعكس لصالحها موازين السيطرة . ولم يكن مشروعها ، المؤكد بوضوح طرح تجربة منفردة بها للمقدس فحسب - تجربة لم تكن تنضج غالباً إلا بعد فوات الأوان - بتحريض اللاهوتيين الملهمين والواعين تمام الوعي لأهمية السلاح الإيديولوجي - العقائدي في توطيد الجماعة وفي التنافس بين الطوائف ؛ وهو أيضاً في تحطيم النظام السياسي - الاجتماعي الموجود باسم مثل أعلى من العدالة - الذي يبقى على وجه العموم غير دقيق دقة كافية - بتقويض السلطة السنية الضامنة له والمستفيدة . هذا الفعل ، هذه الأشكال الدينية الجديدة تمتنع عن اعتبار نفسها كتحول أو تغيير ؛ إنها تقدم نفسها على أنها الحقيقة الصادقة للأصالة الإسلامية ، العودة إلى نقاء الماضي وإلى رسالة المؤسس الحقيقية : محمد وأحياناً على الذي يعتبر بالنسبة لبعض الفرق في المقام الأول ويرتقي إلى حالة إلهية . وهي ، على هذا النحو ، تقصد إلى إعادة تعيين مرماها العميق^(١) .

إن الإيديولوجية ، المتمحورة على الإستمرارية الدينية ، تلقى قناعاً هنا على الدعوة الإلهية الثورية بصورة موضوعية على المستوى السياسي الذي لا يملك في إطار الخلافة التوقراطية نمطاً آخر غير المنازعة المنظمة . ومن جانب آخر ، فإن الأنماط الأخرى للتنازع الاجتماعي ، في الإمبراطوريات المسلمة ، سواء أكانت حركات حرفية أو جماعات فتوات أو حركات هامشية كالصلعكة

سوف تكون ، بصورة عرضية أو دائمة متأثرة بالمنازعة الدينية الشيعية^(٢) .

ولقد قدم التجديد الديني لغة معقلنة لتزاع متشتر ومستتر ، لإستيعاب متنوعة جداً في أصولها ، آخذة بالظهور كلما تطورت البنى الاجتماعية وبعض العلاقات من السيطرة - التبعية (فئات مميزة ، شبه - طبقات ، إلخ) ، حالة محل العلاقات القديمة من نمط علاقات المساواة (قبلية بصورة خاصة) ، أو أيضاً تبدلت مواقعها بصورة بارزة بالنسبة للمثل الأعلى المعروض من قبل الدين . إن ثورة الزنج (٨٦٨ - ٨٨٣) ، وهم من العبيد السود بأدنى العراق ، عرضوا الخلافة العباسية للخطر طيلة أكثر من خمسة عشر عاماً بزعامة شخص من سلالة علي ، يدعى المبرقع وشكلوا حكومة من النمط الشيوعي ، كحالة قصوى ، من هذه الناحية ، مكشفة للإحتجاج السلافي ، صراع الطبقات وحركة الانضمام للشيعية القرطية .

ولسوف تبقى الشيعية دائماً متمسكة بهذا التقليد من الكفاح ضد السلطة السنية ، وبصورة أعم ، ضد السلطات المسماة بالسلطات « اللاشيعية » أو غير العادلة . فإن ما حاول استخدامه الخميني وحركة الثورة الإسلامية كان من هذا المنطلق لنشر الثورة الإيرانية في البلدان العربية المجاورة . ولكن لا ينبغي أن نستخلص من هذا بأن جوهر النزعة الشيعية هو نزاعي ، إنكار للسلطة في حد ذاتها ، نزاعة للحرية المطلقة أو فوضوية . بل تماماً على العكس ، سوف تدخل الحركة الشيعية تصوراً تيوقراطياً وراثياً ، شديدة الإلتزام بالإستبدادية حتى ، بالنسبة لبعض فروعها (الإسماعيليين)^(٣) .

لم تكن حركة تكاثر الفرق ، كتعبير « عن شيء آخر غير الديني » (ج . بالاندييه G. Balandier) احتجاجاً ونزاعاً اجتماعياً فحسب ، إنها كانت مقتضى آلية تعويضية ، أعني لإرضاء جماعي حيني ، لكي لا نقول « فاقد الرشد » غارقاً في الوهم ، في مواجهة حقيقة واقعة ، إجتماعية - سياسية ، لا تحتمل . فإن جميع تلك الطوائف المسلمة المنشقة تقول عن نفسها إنها فرق ، أو شعوب « مختارة » مؤهلة ربانياً لقيادة العالم أو على أقل تقدير ، لأن تقدم له

الزعيم الشرعي : الإمام أو الشيخ . فإنها جميعها تقدم نفسها على أنها ذات رسالة مخلص ، باسم مهدي متعدد الأشكال لا بد من أن يعود للظهور للعمل على سيادة العدالة والإعتراف باتباعه . فالوعد بإتمام الرسالة المخلص هو وعد كذلك بالخلاص من متاعب هذا العالم ومن نير الإضطهاد ومن القانون . إن الرسالة المخلص - آلية الدفاع الجماعي - تتقدم كقطيعة من « تلك القطيعات في الخيالي » ، في الوهمي ، التي تتيح للجماعة المهتمة الإنسلاخ عن الواقع وتسبق التحقيق ، عبر هلوستها ببالغ القوة ، (الوهمي) لجميع رغباتها . ونرى هذه الرسالة الخلاصية ، تتفاقم فتأخذ أبعاد هذيان جماعي يقوده هذا أو ذاك من مدعي الرؤيا المنادين بأنفسهم نبياً أو مهدياً ، عندما تصبح الضغوط الراترة على الطائفة (ملاحقات ، تهديدات بالإستصال ، مجاعات) لا يمكن تحملها . إن تاريخ اليزيديين خاصة ، الفرقة المضطهدة على نحو فريد يشهد جيداً على هذا الترابط المتبادل .

إن الكيفية التي يعاش بها المقدس نفسياً ترتدي أخيراً أهمية هائلة في تفسير هذا التشيع الهوسي المعشش ، لا سيما فيما يتعلق بتلك الفرق المتولدة عن الشيعة التي تسمح ، بدرجات متفاوتة الوضوح ، بالتعبير عن أشكال من الحساسية بعيدة بعداً كافياً عن الدين الحقيقي (الاورثوذكسية) : عادات جارية في الإحتفالات الدينية والسياسية تعبر عن الذعر بالرعدة ، رقصات وجدية ، عبادة الإستشهاد ، طقوس مازوشية (تتلذذ بالألم وبالبتر الذاتي) عبادة مكثفة للشخصية الامامية ، إلخ . فالفرقة المؤسسة غالباً على التناقض المبدئي بين شريعتين والمتكونة في مجتمع أولي وسري ، تفتح الباب لأعضائها ، فيما عدا ذلك إلى الوصول لهوية تزيد في القيمة ؛ تتيح لهم أن يراعوا فيما بين أنفسهم ويصونوا الشعور الثمين بالإنتماء إلى نخبة ، سيُضم إليها لمساعدتها جاذبية الخفاء والتكر وسحرهما . وتبعث الأمان بطقوسها المبثوثة في الجماعة وفي صوفيتهما ، وهي تزيد في أعضائها الشعور بقيمتهم الخاصة .

إن حركة الفرق ، وهي تطرح مفرجاً لازمات روحانية ولعذابات نفسية لا

يستهان بها . على النسق الصوفي ، التي لا تقدم عليها السنية إجابة ، تحرض في الدين الصحيح منافسة عقائدية تكون ، في بعض الساعات ، مرعبة : يذهب تفكيرنا هنا إلى الإنجذاب وإلى التأثير الفكري اللذين مارستهما النزعة الإسماعيلية من القرن التاسع إلى القرن الحادي عشر ؛ فإنه هنا ضرب من الطباق الإيديولوجي للمهجوم المسلح من جانب هذه الفرق نفسها . الذي سوف يكون على الحكومات السنية أن تواجهه حتى نهاية الإمبراطورية العثمانية وميلاد الدول الحديثة .

هذا « الهوس للتشيع » ، بالغ التكيف على المستوى الاجتماعي - السياسي ، الذي يبلور في تكوينات جديدة منظمة ودائمة بعض التيارات الألفية Millenaristes والقائمة على التناقض المبدئي بين شريعتين التي يتواتر اختراقها للإسلام بصورة عابرة تقريباً ، سوف يكون بدوره مصدراً للتباين : إن المذاهب المعدلة إعداداً بالغاً التي تشيدها ، تستلفت الانتباه لأنها تكيف وتحدد سلوكيات جماعية ، ليس فحسب ضرباً من التقوى وإنما كذلك ردود فعل خاصة منفردة تجاه السلطة (تصورات الامامة ، على سبيل المثال) وتجاه المجتمع . إن اللاهوت ، وإن لم يكن سبباً أول ، يتزود هكذا بفعالية خاصة على المستويين الاجتماعي والسياسي تبرر على نطاق واسع الإنغماس في مقاومة حركة الهرطقة المسلمة^(٤) .

لسوف ترد السنة على عصيان الإسلام غير الصحيح بصورة مزدوجة ومتناقضة جداً . إن الإنشقاق ، نظرياً . لم يكن مداناً في حد ذاته . فهناك حديث عن لسان الرسول يقول : « إن اختلاف الآراء في أمتي علامة من علامات الرحمة الإلهية » . وكثيراً ما ترد ، أهمية المجادلات اللاهوتية - التي يشهد عليها اختلاف المذاهب السنية - لدعم الدفاع عن التعددية . ويبدو جيداً مع ذلك ، أن هذا التسامح النسبي يلزأ التجديد المذهبي ، قد كان في الممارسة ، واسع الارتباط بأهمية « الحرفية » اللاهوتية التي اصطنعتها الفرقة المنشقة : فإن الشيعة الاثني عشرية والزيدية . على سبيل المثال ، قد ظهرت أكثر تقبلاً من اليزيديين الذين لا نكاد نعرش لديهم إلا على أثر للذكريات .

الإسلامية . . إن الشروط الضرورية والكافية ليكون المرء مسلماً تتلخص في معطيات بسيطة وأولية ، في ميدان العقيدة : الإيمان بالله كإله واحد أحد ، الإعتراف بمحمد كنبى مرسل من الله وهو آخر الأنبياء وبالقرآن على أنه كلام الله ، ومن هنا فإن صفة الهرطقة لا يمكن أن تعزى إلا للطوائف التي لا تنطبق عليها هذه المعايير الثلاثة . والذين كانوا يطرحون الشك بدور محمد أو بالخاصية النهائية لنبوته هم النصيرية والبهائية واليزيدية . ومن جهة أخرى لا يُفكر ، في الإسلام ، بالحرم ، في التطلق الذي يسيء فيه ثمة سلطة تفسيرية ، مؤهلة للنطق به ، إن لم يكن محمد نفسه أو الخلفاء الأربعة الأوائل . وهذا لم يمنع بعض المفتين أو الفقهاء من إدعاء هذا الحق . والواقع إنه كانت لفتاويهم بالإدانة ، لارباب سلطة التأثير على الرأي العام ولكن لم تكن تكتسب سلطة القرار الذي له قوة القانون . كان في وسعها تهميش جماعة اجتماعياً (تجنب ، رفض الدفن في مقبرة المسلمين . إلخ) ولكن ليس الأمر بالطرد نهائياً . بيد أن العلي حاول دائماً معارضة الحق : فلم يتمتع الفقهاء والخلفاء عن الطرد، عن الحرمان ، مبررين على هذا النحو الملاحظات والإضطهادات المفروضة على الطوائف المنشقة .

فضلاً عن أن اللجوء إلى حجة شرعية الدفاع وهو مبدأ مقبول على وجه العموم عند معظم الفقهاء ينتهي إلى كس جميع الحيل النظرية . ووفقاً لهذا المبدأ ، فإن جميع المسلمين المنشقين الذين شهروا السلاح ضد مسلمين آخرين ، معلنين « إباحة دمائهم وأمواهم » ، ساعين إلى إسقاط الخلافة ، يجب محاربتهم وقتلهم . وفي هذه الحالة لم يكن التكتوت بالمعهد على المستوى الديني هو المبرر للعقاب وإنما الإضطرابات والإخلالات بالأمن التي أحدثتها عصيان جماعة في صفوف الأمة كشأنها في معظم الحالات تضع الطوائف المنشقة نفسها في مواقع نضالية (الفوز بالسلطة) و/أو موقع إنفصالي (التحصن بإمتلاك أرض - ملجأ ، إنشاء دولة على حدة تنطلق منها الهجمات ضد الخلافة) ، فإن الأمر يؤدي في الوقائع ، إلى وضع نزاع مسلح وقمع على نطاق عام .

الظاهر ، من جانب آخر ، أن فكرة شرعية الدفاع ، كثيراً ما كان يبالغ فيها من قبل القادة السنة : إن التصفية الجسدية ، شبه المنظمة لسلالة علي المدعين الشرعيين بالخلافة ، المؤيدين من مختلف الطوائف الشيعية ، وهي تصفية كثيراً ما كانت وقائية سابقة على كل ثورة من جانبها ، إن هذه التصفية تشهد على هذا الإنزلاق من وضع نظري محكوم بالقانون إلى وضع يسيطر عليه اللجوء إلى العنف .

أما تمرّد الإسلام غير الأورثوذكسي على السلطة السنية فإنه سوف يجد من جهته ، تبريراً دينياً في مبدأ « الأمر بالمعروف » الذي يبيح لكل مسلم أن يرفض الطاعة وأن يثور عندما تكون القيادة شؤماً ومذنبية على المستوى الديني . وما من إجراء يتيح التحقق من هذه الشرعية وهذا يبيح بالفعل كل ثورة لها تبرير خلقي أو ديني . إن الطوائف المنشقة سوف تلتمس هذا المبدأ على نطاق واسع لتبرير إغتيال القادة السنة « المغتصبين » .

II - الإنشقاق الإسلامي الكبير في القرن السابع

وأوائل المنشقين : الخوارج والشيعة

١ - في أصول الخوارج والشيعة^(٥) :

غداة وفاة الرسول في عام ٦٣٢ ، ظهر توتر خطير بالنظر إلى أنه لم يترك تعليمات دقيقة تتعلق بتعيين خلف له . فتجمعت أقلية صغيرة من المسلمين حول شخص علي ، قريب وصهر الرسول ؛ كانت هذه الجماعة من المناصرين (شيعة علي) تقدر في علي صفاته الشخصية : التقوى ، الحس بالعدالة وقرابته للرسول التي تجعل منه أفضل مرشح للخلافة . هذه الحركة ، التي تشكلت ابتداء في حزب سياسي مجرد من أي مشروع ديني مميز ، سوف تأخذ تدريجياً في تنمية رسالتها على المستويين الديني والسياسي معاً . وفي الحقيقة أن علياً سوف يصبح ، وقد استبعد مرات ثلاثة من الخلافة ، العنصر التحليلي المستقطب للعناصر التي يدفعها النظام القائم إلى الإستياء ، حتى يجسد بشخصه في نظرهم المثل الأعلى الإسلامي للعدالة والمساواة ، العودة إلى منبع

الرسالة الأصلي في مواجهة ممارسة سياسية - إجتماعية منحرفة ، ومشبعة جد .
بالنزعة النخبوية والعشائرية الأرستقراطية العربية . لدى علي كانت الهوية
الإسلامية تفضل هوية العروبة ، والرغبة في خلق مجتمع جديد ، إسلامي
صحيح ، يتوجب بلا إمتيازات على الرغبة العربية في رفعة الشأن .

وإذ غدا على هذا النحو رمز التشدد في تطبيق مبادئ المساواة المسلمة ،
فقد كان مع إفساح المجال للعناصر غير العربية إلى دخول الإسلام . وكانت
طلبات الدخول تلك ترمي إلى تأكيد محو نسق عدم المساواة السلائي العربي ،
الذي ما زال باقياً قوياً ورفعه المقام - في التطبيق العملي وليس فحسب على
مستوى المبادئ - من نسق القيم الدينية . ولكن علياً ، بتجسيده هكذا
لراديكالية إسلامية معينة ، ظهر دفعة واحدة منذ عام ٦٣٢ بملاحم مرشح يميل
إلى استقطاب المعارضات وإلى إبراز الإنغلاقات في وسط الأمة . وعلى
العكس كان أبو بكر طالب الخلافة الذي سيفوز عليه ، يستطيع بلا ريب أن
يرجح عليه وأن يفخر بأسانيد دينية رفيعة المكانة - كان واحداً من أوائل رفاق
الرسول ، وكذلك هو حموه(*) - كما كانت له سابقات سياسية تشهد بالإعتدال
وبالحكمة ، إلا أنه كان أكثر من هذا : كان يجسد أيضاً شكلاً ما من
الاستمرارية بالنسبة للعروبة بسبب تعلقه الكبير بالقيم التقليدية العربية . ففي
حكمه ، كما في عهد الخليفين اللذين يليان بعده (عمر وعثمان) ، يمكن
التأكد من أن هذه القيم التقليدية لن تحارب محاربة أساسية ومن أن الخلافة
سوف تكون مطبوعة بطابع الإتحاد بين القيم العربية والإسلامية ، المتوافقة
توافقاً شاملاً إلى حد بعيد في نقاط معينة .

بدا هؤلاء الخلفاء الثلاثة قادرين على تطبيق الحلول الوسطية وعلى
التوفيق ، القابل لجميع أكثرية عربية وغير عربية .

إلا أن إنزلاقاً حدث في عهد الخليفة الثالث ، عثمان (٦٤٤ - ٦٥٦) ،
الذي ، إذ هو لم يسأل كثيراً بالمبادئ ، مكن إسرته ، الأمويين ، من الرجحان
في النفوذ السياسي المتزايد ، جاذباً إليه في آن واحد معاً ، الشكوى من انحيازه

المعزول ومن التمسك بالموالاة ، لدى الأرستقراطية العربية وغير العربية . وبعد تمكن المتأمرين بقيادة ابن الخليفة الأول من قتل عثمان ، إرتقى علي أخيراً سدة الخلافة ، وكاد حكمه أن يكون بكامله منوطاً بالحرب الأهلية منتقلاً فيها من معركة إلى أخرى : حربه ضد أتباعه السابقين الذين انقلبوا عليه : عائشة ، زوجة الرسول المتحالفة مع طلحة والزبير ، ثم الصراع ضد معاوية والي دمشق المطالب بالخلافة باسمه واسم الأمويين .

أول انشقاق فعال في الإسلام حدث في تموز (يوليو) ٩٥٧ عندما قبل علي ، في صفين (العراق) على ضفة الفرات اليسرى عرض التحكيم من خصمه معاوية لتقرير مصير الخلافة بدلاً من محاربته . وذلك حينما أمر جماعته وصولاً إلى هذا الغرض ، وقد كان في شك بالغ من نتيجة المجابهة ، بأن يرفعوا المصاحف على رؤوس الحراب ، معلنين الإحتكام إلى كتاب الله بين المسلمين . ولم يكن من شأن التأكيد على هذا النحو على قدسية المعركة والرمز إلى الهوية الإسلامية المشتركة بين المعسكرين المتقاتلين ، إلا التأثير على التقي علي فينحني . وقد بقي أمر التحكيم هذا في حوليات الإسلام برهاناً على براءة الأمويين وحيلتهم السياسية . وبمجرد إعلان علي لقبوله بمبدأ التحكيم ، غادرته زمرة من أتباعه ، رافضين الرجوع إلى حكم رجل في مسألة - تعيين الخليفة - فصل فيها من قبل بقرار إلهي اتضح من خلال بيعة جماعية . وقد دعي هؤلاء الأشياع الذين تخلوا عنه بالخوارج ، مشككين فرعاً من الإسلام بقي جذرياً على نحو خاص على المستوى العقائدي ، داعياً للعودة إلى بساطة الإسلام ومصادقيته في أيامه الأولى ، غير راض في منازعته عن الخلافة اللاحقة . ولم يطل الوقت على هذا الفرع حتى انقسم هو نفسه إلى أربع فرق كبيرة هي : الصغرية والعبدية والأزارقة والنجداد ، تقدم فروقات عقائدية وتكتيكية هامة ، إلا أنها جميعها ، في عصور مختلفة وفي أماكن مختلفة (العراق ، خوزستان ، اليمن ، العربية الوسطى) خاضت غمار مجازفات عصبانية تم قمعها بقوة السلاح^(١) . وما زالت النزعة الخوارجية أغلبية في عمان .

لم يشته النزاع بين علي الذي لم يأت التحكيم لصالحه ، على ما هو معروف ومعاقبة إلا باغتيال علي (٦٦١) على يد أحد أولئك الخوارج ، الذين قاموا بإعراض الحزبين حرصاً على وحدة الإسلام . وبعد حوادث عديدة مؤثرة ، قبل الحسن الإبن الأكبر لعلي التخلي عن حقوقه المضمرة لصالح معاوية ، قبل أن يقتل هو نفسه كذلك (٦٦٩) . وكان على الحسين بن علي الثاني بدوره أن يلاقي نفس المصير على يد يزيد بن معاوية (٦٨٠) .

هكذا فإن الحركة التي كانت ترى في علي وفي نسله التجسيد لمفهومها للقاء وهي الحركة الشيعية ، قد انطلقت وتطورت من موت الحسين حقيقة . حتى ذلك الحين محصورة وقد تخلى عنها أتباعها نتيجة عدد من النواصب ، بمجموعة صغيرة سرية الأنصار ، من قرشيين ومن عدد متنوع من المنازعين ، فراحت تتأصل في العراق حيث لاقت إنتشاراً واسعاً حول الأماكن المقدسة الشيعية في النجف وكربلاء التي تشمل أضرحة علي والحسن والحسين . واجتذبت أشباعها ، من الأوساط المدنية ، من جميع الشرائح الاجتماعية ، في غالبيتهم من الأوساط غير العربية (الفرس) ولكن أيضاً من الوسط العربي . وأخذت الحركة أكثر مما كانت في حياة علي تصبح قناة التعبير عن الإستياءات المتنوعة جداً في أصولها : استياء بعض العرب الذين ما زالوا متمسكين بالمثل الأعلى البدوي من البساطة والحرية ، تجاه ترف التباهي للأورغاشيات القيادية وتجاه من يعتبرونهم من مفتصي السلطة ، إستياء المسلمين الجدد كذلك من اليهود سابقاً ، أو المسيحيين أو الفرس الزردشتيين ، الغاضبين الحاقدين لعدم إحترام المساواة بين المسلمين .

وراحت هذه النزعة الشيعية تثيري من المفاهيم الخاصة بمعتقداتها ومن تقاليدهم الدينية . وكان من شأن المطالبة الشرعية بالخلافة التي لصالح ذرية علي ، أن تجد حقيقة في الواقع أرضاً للاختبار لدى تلك العناصر المتكونة من تقاليد دينية متمسكة بشرعيتها : أساطير مجيء المسيح أو المخلص ، ليضع حداً لمظالم الأزمان الحاضرة . بالفعل ، إن عدد التنظيمات الشيعية الفقير التي رأت النور في الأزمان الأولى ، يقودها غالباً مدعون أجنب بالإنتماء لسلالة علي ،

ولكن من جانب المصاهرة للرسول ، قد ولدت أشكالاً عقائدية خليطة حيث عشت أفكار صوفية مستخلصة من المانوية ، ومن الغنوصية ومن الهرطقات اليهود المسيحية ، ومن العبادات البدائية المحلية على حد سواء . وهذه الأشكال الخليطة الجديدة حضت هنا وهناك على وجود أديان مبتكرة قلما تنطوي على علاقة بالشيعة إلا بالإسم . وقيت الشيعة حتى منتصف القرن الثامن تتسم بهذا الإزدحام من الفرق وفرق الفرق ، الفعالة على نحو خاص في العراق وعلى طول شاطئ الخليج العربي - الفارسي ، وهدفها جميعها - فيما وراء التغيرات في مطالبها الاجتماعية والإقتصادية - إسقاط الخلفاء السنة بالعمل الهدام واستبدالهم بإمام شيعي متحدر من الرسول أو من فرعه . واعتباراً من العباسيين ، أصبحت مطالبهم السلافية أكثر دقة فتركزت في ذرية علي وعلى الأخص في أولئك الذين كانوا متحدرين من زواجه بفاطمة إبنة الرسول . وبالتدريج فرضت نفسها الفكرة القائلة بأن ذرية واحدة من الزعماء الشرعيين من الطائفة هي التي يجب الإعراف بها ، هي ذرية علي ، الشاملة لعلي وولديه الحسن والحسين وكذلك المتحدرين من الحسين من ابنه زين العابدين . إن النزوع الجامح في فعالية هذه الحركات الشيعية من منتصف القرن الثامن ، الذي كثيراً ما قمعه الأمويون ثم العباسيون بالدم يتناقض مع التحفظ السياسي الحذر لمدعي الخلافة من العلويين أنفسهم الذين ، وقد أقاموا على الأغلب بعيداً عن العواصم ، في مكة والمدينة ، تحاشوا على وجه العموم - من بعد الحسين - القيام بأي نشاط سياسي يتسم بالمنازعة أما وقد عزفوا على السلطة بمعناها الفعلي فإنهم سعوا إلى تمثيل ، على الأقل على المستوى الروحي ، شكل من المعارضة الشرعية للسلطة القائمة . إلا أن هذا الزهد من جانب العلويين والترفع عن السلطة الذي لا يشفي غليل الفرق الشيعية الهائجة ، قد قَدَم من جانب هذه الفرق على أنه شكل من أشكال التقية ، مزدوجة للتستر على الأهداف المتبناة باهتمام نبيل من الحذر لتجنب إحقاق السلطة المستقرة . فقد بدا هول التقتيل الذي نزل بذرية علي وعدم التوازن في القوى إنه قد كَوّن فيما بعد انصرافاً فعالاً عن القصد في نفوس أولئك المدعين . إلا أن عزوفهم لم

يمنع الخلفاء من إعتبارهم خطراً محتملاً ومن السعي إلى تصفيتهم جسدياً ، بصورة وقائية ليحرموا الحركات الشيعية من التمرکز حول هذه البؤرة الرمزية .

٢ - عقيدة الشيعة الإمامية (أو الفرقة الاثني عشرية) :

لم تعمق الملاحظات والإضطهادات في شيء التقدم التدريجي للعقيدة الجديدة نحو مركز الإمبراطورية بل وحتى العاصمة . أما اليوم فإن الشيعة منتشرة بصورة خاصة في الهند وفي العراق (سبع ملايين ، بنسبة ٥٢٪ من السكان) ، وفي إيران حيث أصبحت دين الدولة منذ ١٥٠١ (٣١ مليون من المؤمنين / ٨٨٪ من السكان) وأخيراً في لبنان (٦٠٠,٠٠٠ ألف شخص / ١٨,٢٪ من السكان) . وكانت في منتصف القرون الوسطى تملك تأثيراً كبيراً في مصر ، وفي ما بين النهرين ، وفي جنوب وشرق العربية . وفي القرن الحادي عشر على العكس ، إختفت من مصر ولكن لتنتشر فيما بعد إنتشاراً واسع النطاق في بلاد فارس بضغط من الشاه عباس (١٥٨٨ - ١٦٢٩) . الذي ، دفعه تأثره بحالة إزدهار مصر الفاطمية القديمة التي كانت الأسرة الحاكمة فيها شيعية في حين بقيت الكتل الشعبية في معظمها من السنة ، إلى أن يعزو ذلك النجاح إلى إلتواء قادتها الديني فقرر بأن يسارع حركة إنتشار المذهب الشيعي بالقوة ، وفي القرن الثامن عشر لم يكن بعد إعتناق إيران للشيعة قد تحقّق بكامله . ومع ذلك كان من شأنه عزل إيران عن البلدان المسلمة الأخرى .

ولمدة طويلة بقيت بغداد مركز اللاهوت الشيعي كله والثروة الممتازة للجدل بين الشيعة والسنة . فكان علماء الطرفين يمتون أطروحاتهم ويقيم كل منهم بيّناته بالإستناد إلى الأحاديث ، بيد أن الشيعة لم تكن تتقبل إلا الأحاديث المروية عن شيعيين أو على الأقل عن سنين موالين للشيعة . وجرت المسافهة لدى الشعراء قصائد هجاء في حين لجأ رعايا المعسكرين إلى تفضيل السباب المقذع وإلى التهديد .

أ - المهدي :

في القرن التاسع ، كان على المذهب الشيعي أن يعرف تطورات هامة

ليست بمقتضى واقع هذه المناوشات الجدلية اللاهوتية المستمرة وإنما تحت ضغط الأحداث : ففي عام ٨٨٠ إختفى الطفل الذي كان أهم فرع من فروع الشيعة الإثني عشرية يعتبره الإمام الثاني عشر : محمد أبو القاسم وهو في التاسعة من عمره . فأعلن بأنه لم يمض ولكنه احتجب عن رؤية الناس ، بإعتكاف يرجع منه في آخر الأزمان . وإزاء هذه الفكرة من عودة شخصية ذات طابع ميتافيزيقي - غيبي ، إلى الظهور ، لم يبق الإسلام السني نفسه بعيداً عن التأثير بها . فالإعتقاد في المهدي ، كشخص شبه إلهي ، بإرشاد وهداية من الله ، إنتشر أكثر من مرة في صفوف الجماهير البائسة التي يملأها عدم اليقين بالمستقبل السياسي . وكلما كان مصير المسلمين يتفاقم بالأخطار كلما كانوا يميلون إلى الإعتقاد بقدوم هذا المخلص وكلما اتبعوا بتسارع كبير جميع أولئك الذين كانوا يدعون بأنهم المهدي . وعلى مدى المئات الأربعة من السنين التي تلت سقوط الأمويين إستمر الشعب في سوريا يأمل في مجيء أحد بني سفيان ليعيد إليه المجد . إلا أن علم الفقه (اللاهوت) السني على الرغم مما لقيته قضية المهدي من نجاح في الإنتشار بين الجماهير ، لم يقر الإعتقاد به أبداً . أما الشيعة ، فإتباعها على العكس تبنت الإعتقاد في الإمام المحتجب ، قائم الزمان . إن غيبته لم تمنعه في نظرها من أن يكون العاهل الصادق الوحيد . بيد أن حالته الواقعية بقيت دائماً يخالفها عدم الوضوح ، ولا سيما في مسألة مشاركته بالإلهي ، وقد اختلفت معالجتها وتنبعت الآراء فيها ، وفقاً للفرق الشيعية . فعلى حين أن الشيعة الإثني عشرية يفضلون مراعاة الغموض ، لا تتردد فرق أخرى ، أكثر تطرفاً ، في أن تضع المهدي في مكانة أعلى من مكانة شخص الرسول محمد (ومن مكانة علي) لتجعل منه رسولاً أعلى بحالة إلهية . ولم يكن في وسع السنة المتعلقة بعقيدة محمد - آخر الأنبياء وأفضلهم - إلا أن ترى في ذلك سقطة مشينة ومبدأً مضاداً للإسلام .

ب - الإمامة :

إن مؤسسة الإمامة هي مركزية في المذهب الشيعي من جراء كونها تشكل العضو الجهازي الوسيط الذي تتجلى بواسطته الإرادة الإلهية على الأرض في

كل لحظة . هذا الإمام لا يشكل وجه قائد فحسب : إنه الوريث لوظائف النبي بالقطرة . لا يلي منصبه بإختيار إنساني شأن خليفة السنة ولكن بتعيين إلهي ، فالإمام إذن يختلف في جوهره عن سائر البشرية ويمتلك كجزء متمم شذرة من الشعلة الإلهية ، إنتقلت منذ الخليفة من نبي إلى نبي حتى الجد المشترك بين محمد وعلي وذريتهما . وهذه الشعلة التي تميز من يمتلكها (في الواقع ، أمام كل عصر) ، تظهره من الخطيئة . وتزوده بسلطات سامية من الروح والقلب وتجعله معصوماً كاملاً منزهاً ومؤهلاً للتعليم والقيادة .

وفقاً للشيعنة قد يكون الرسول عيناً علياً قبل وفاته بقليل ليخلفه (نص) وإن علياً تلقى منه معارف سرية ذات طبيعة ميتافيزيقية . إلا أن الأمة المسلمة لم تقبل بهذه الفكرة أبداً مع تمام إجلالها لبيت الرسول وإحترامها لشخص علي لإعتناقه المبكر للإسلام ولفصاحته وتبحره في العلم ، إن لم يكن لحنكته السياسية . وإذا كان ثمة من أحاديث عديدة توضح في نظر الشيعة الثقة الخاصة التي كان الرسول يصفها في ابن عمه ، فإن هذه الأحاديث المعترف بها غالباً ، من قبل السنة ، إلا أنها لا تفسرها على أنها تعيين واضح صريح . وبالنظر إلى أن كل شيء في هذا الميدان مسألة تفسير فإن السنة لا يخطئها أن تشير إلى أن أحاديث أخرى غيرها يمكنها في هذه الشروط ، أن تفسر بصورة قوية كتعيين عمر أو أبو بكر أو عثمان .

في نظر الشيعة كل زعيم من غير ذرية علي ، كان له نصيب شرف الخلافة لم يكن أبداً إلا غاصباً وطاغية . من هنا جدلهم وانتقاداتهم اللاذعة الموجهة للخلفاء الثلاثة الأول . بعد موت علي وأولاده ، يجب أن يكون الإمام بالحثم من نسل علي وبهذه الصفة له وحده الحق قيادة المؤمنين .

يظهر هذا التصور للإمامة أنه غير قابل للتوافق مع فكرة الخلافة على النحو الذي تطورت به لدى السنة . الذين لا ينسبون لوظيفة الخلافة سوى صفة سلطة إدارية لشؤون أمة المؤمنين الروحية والزمنية . وعندما اعترف السنة فيما بعد لمحمد بالعصمة فإنه لم يُنظر إلى هذه العصمة على أنها متحدة بجوهر

الرسول ، بخلاف ما يرى ذلك عند الشيعة وإنما كلطف ، من الله . وفيما بعد انقسمت الشيعة هي أيضاً إلى عدة طوائف ، مختلفة الأهمية تبعاً لإلتزامها بالطاعة لهذا أو ذاك من الأئمة المختلفين الذين تابعوا ، إلا أنها جميعها بقيت تتسم بهذا المفهوم للإمام بضرورة أن يكون من بيت علي ويمشاركته بالجوهرة الإلهي . إن وجه الإمام هذا ، الشبيه بالحبر الأعظم ، الخاص بالشيعة التي أحلت مبدأ الولاية محل التصور الصحيح للقبول العام ، الإجماع ، يتلاءم بالتأكيد مع ظهور قادة من النمط الموهوبين من لدن الله .

فيما يتجاوز عبادة الأئمة الأوائل المركزية يتبين موقف الشيعة حيال اختيار صلة النسب الإمامية . فالفرع البعيد الأهم في الشيعة وهو فرع الإمامية أو الإثني عشرية يعترف بإثني عشر إماماً ويعتبر بأن الإمام الثاني عشر محمد المهدي الذي اختفى ذات يوم ، هو « متواري » عن الأنظار ويجب أن يظهر في نهاية الأزمان . ولقد طرحت هيئة الإمام الثاني عشر هذه على الشيعة مشكلة تتعلق بممارسة الولاية التي لم تجد لها حلاً نهائياً أبداً . طالما تدخر الشيعة الشرعية المطلقة للإمام ، السيد الحقيقي الغائب ، فما هي الوضعية الممكنة للآسياد الزمنيين ، بانتظار أن تتحقق الحكومة المثلى بمجيء المهدي ؟ وقد توالى عرض الحلول المختلفة ، حتى في داخل الشيعة الإثني عشرية نفسها ، من دون الحصول على الإجماع ولا التوصل نهائياً إلى فرض أحدها . جميعها ينكر على العامل الزمني سواء أكان ملكاً (شاهاً على سبيل المثال) أو برلماناً ، امتلاك الولاية . فهذا السيد الزمني لا يمكن أن يكون ، في أفضل الحالات ، إلا المساعد ، الوكيل لصاحب الولاية الحقيقي ، المجتهد (عالم اللاهوت) القادر ، هو ، على تفسير وتطبيق الشريعة بالتطابق وبالتوافق مع التقاليد التي وضعها الأئمة . هكذا ، بالنسبة لبعض اتجاهات الشيعة الإثني عشرية فإن المجتهدين والآسياد ، الزعماء الدينين الشيعة الذين يتكلمون بدلاً من الإمام وفي مكانه ، يتصفون من حصر الولاية . هذا التصور يفضي في نهايته القصوى إلى تأسيس مبدأ لحكومة « الشريعة » تمارسه طبقة من فقهاء اللاهوت (فقهاء ، علماء وروحانيون) ، صاحبة الاختصاص وحدها في تطبيق مبادئ الإسلام .

فهذا هو على سبيل المثال التصور الذي يدافع عنه آية الله الخميني في كتابه «الحكومة الإسلامية» أو حكومة الفقيه (عالم اللاهوت) . ويرفض آخرون أن تكون الحكومة مقصورة ، مدخرة لفئة أوليغارشية من رجال الدين ويطرحون مؤسسة من مجالس إسلامية حيث يتواجد رجال الدين والعلمانيون على قدم المساواة ، أو يقترحون كذلك كعبد الحسن بني صدر ، شكلاً من «الطوعية الموجهة» Spontanéité Dirigée يمكن أن يكون طليقاً من الطائفة بصورة غير قسرية^(٧) . وكان الإتجاه العام في الشيعة الإيرانية الحديثة هو رفض نوع اللامبالاة بإزاء الحياة السياسية التي إنشئت منذ عصور في الشيعة (منذ الصفويين) مستلهمة من مثل الأئمة العلويين الذين رفضوا الفاعلية السياسية بخلاف الإسماعيلية في ذلك والزيديين الذين ندرسهم فيما بعد^(٨) .

مهما كانت الحلول المعروضة من قبل مختلف تيارات الشيعة الإثنتا عشرية لهذه المسألة من ممارسة وظائف الهادي والمرجع في حقبة الغيبة ، فقد نجم عنها على الأقل معطيان : حذر دائم إزاء كل حكومة زمنية ، معرضة دائماً للإتهام باسم الولي الغائب (المهدي) ، وتأثير سياسي كبير نسبياً للزعماء الدينيين الشيعة بالنسبة لتأثير علماء السنة المخفف على نطاق واسع .

جـ - الخصائص المذهبية الأخرى :

يُقدم مذهب الشيعة الإمامية (الإثنا عشرية) أيضاً خصائص أخرى بالنسبة للسنة ولكن هذا لا يمنع من أن تكون العقيدة الشيعية ، في ذهن المؤمن الشيعي ، وإلى حد نقطة معينة في نظر المؤمن السني قد بقيت مؤسسة على القرآن وعلى التقاليد . فللسنة (وهي عادات وسلوك الرسول) بالنسبة للشيعة ، قوة الشريعة تماماً كما بالنسبة لمجموع الأمة . وفيما يتعلق بالأحاديث تملك الشيعة متخباتها الخاصة ، في الـ «كتب الأربعة» المتناسخة عن أئمتها .

لم تختلف شريعة الشيعة أبداً عن شريعة السنيين إلا في بعض النقاط . التي لا تعتبر مع ذلك أخفها . فإن التشابه في فقه الفتيين يدعو إلى مماثلات في

حياتهما اليومية . ولكن ، في حين تقرر الشيعة الإثنا عشرية مبدأ الزواج المتعة ، فإن العقيدة الصحيحة تحكم بطلانه ، كذلك الشيعة غير الاثني عشرية ، على نفس المنوال ترى فيه نوعاً من البغاء . وقد أدخلت الشيعة على هذا النحو عدداً معيناً من التغييرات في ممارسة طقوس الصلاة ، مع القبول تماماً بفروض السنة الدينية نفسها في : الصوم ، الصلاة ، الصدقة الشرعية (الزكاة) الحج إلى مكة ، الجهاد للدفاع عن الإسلام ونشره ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وي شأن الميراث في نفس الدرجة من القرابة والمستوى في حق الإرث ، يقرر للإثنا عشرية نصيب الذكور وهو ما يكون منسجماً مع التصور الشيعي لإنتقال الشرعية الإمامية من النساء : فاطمة ، ابنة الرسول .

لقد توطدت قوة الجذب في الشيعة ، كما رأينا ، بالطريق الذي إنفتحت به على المفاهيم القديمة والقياسات المستبعدة من قبل الإسلام السني . إضافة إلى أن الشيعة كانت تقدم أساساً لشكل من الإدراك تجاه ما برهنت العقيدة الصحيحة عن التحفظ فيه ، كما يشهد على ذلك حذرهما بإزاء التصوف . ولكن . في حين أن أعلى قمة في تجربة التصوف لا يكون في الوسع المشاطرة فيها ، بالتعريف ، إلا بشكل معين من النخبة ، فإن الجماهير نفسها ، في التقليد الشيعي ، أخذت تشارك في تمجيد ألم الفرقة بأكملها بذكرى الشهيد علي والحسن وبخاصة الحسين المقتول في كربلاء . حتى يومنا هذا ، في المدن المقدسة بالعراق - كما في كل مكان تعيش فيه الشيعة ، في إيران ولا سيما في لبنان - ما زالت ذكرى الحداد على العلويين « الألم » الشيعي ، مناسبات لتجليات باكية ولتبر الأفراد لأعضاء من أعضائهم ، ولمروض الجلد الدامي بالأسواط والزرر . . . وقد أصبح استشهاد سلالة علي وفاطمة ، موضوع عبادة حقيقية ، القضية المركزية في التدين الشعبي الشيعي ، بينما نحأها التفكير الديني ، من جهته ، جانباً على وجه العموم ولم يتطرق إليها . فإن تمثيل الإستشهاد ليس تذكراً لحظة تاريخية فحسب ، ولكن التماثل مع الشهيد الذي تصبح مهماته الروحية والاجتماعية ، السياسية المستنكرة بذلك حالته على المستوى الروحي ، يُنظر إلى عذاب الشهيد أنه معد لإحياء المجتمع كله

من جديد . وإلى العمل من فدائه للبشر تضم مهمة غير معلنة : بالبكاء على إستشهاد العلويين يعبر الشعب عن ألمه الخاص من المظالم والإضطهادات التي يعانيها هو نفسه . ويأخذ على عاتقه العبء الثوري الملتحم بالأوضاع القديمة المستكبرة ويلخص في خيالاته إسقاطاً طقوسياً لسلطة غير شرعية (لأنها غير شيعية وغير دينية) ؛ هذا الفعل التخفيفي الذي ، وهو ما يشك فيه ، يحول جزئياً ، تلك الطاقات المتفجرة عن الفعل في الحقيقة السياسية الواقعة بمعناها الحقيقي . وهكذا كثيراً ما جرت التقية للتدين الشيعي نحو أشكال سياسية قليلة الخطر على السلطة .

لقد نمت الشيعة إلى درجة تكاد أن تكون قليلة التواتر لإتجاهات الملاحظة لدى معظم الجماعات الصغيرة الدينية المضطهدة : إن تعلقها بإعتقادها الخاص تضاعف بالميل إلى قبول الأشكال الأكثر شططاً في التأمل اللاهوتي ، على عكس أحكام السنة ، الأكثر اعتدالاً في المعتاد . وقد منح هذا ، من جانب آخر للعديد من الطوائف الشيعية ثراءً مذهبياً جعل منها أحد الأصعدة المفضلة لدى المستشرقين .

في بعض الساعات جعلت الشيعة فرضاً على أعضائها أن يلعنوا خصومهم وعلى وجه أخص الخلفاء الثلاثة « المعتصمين » الذين تقلدسهم السنة من جهتها .. بل حتى جعلت عليهم فرضاً المعارضة المنهجية للسنة : فإن الفقيه الشيعي القليني (توفي ٩٣٩) قد عبر على هذا النحو عن هذه القضية : « كل ما يناقض إجماع السنة يكون صحيحاً » .

وقد ثارت ثائرة السنة على ثنائية استقطاب أمة المؤمنين التي لا يمكن أن تتج إلا عن تعميق التباعد في الإتجاهات وعن المضادات . والحال أنه ليس ثمة إلا مبالغة مفرطة في نظرها في الميل الشيعي للعلويين الذين تحترمهم السنة دون أن ترفع مع ذلك ولاعها هذا لهم فوق مبادئ الدين الصحيح . ومن هنا تصور السنين للشيعة بأنهم أهل « الإفراط في كل شيء » وكذلك التجليات الخارجية للشيعة ، وعلى هذا المنوال فإن شطط الثورة الإيرانية لم يكن من

شأنه أن يبدد شيئاً من هذا الإنطباع السنّي السيء .

كذلك كان لدى الشيعة إتجاه لإظهار تشدد أكثر من السنة تجاه الفرق والأديان الأخرى : كان الذي أشار على الأمير المغولي هولاكو بفتح بغداد هو وزير شيعي لدى خليفة سنّي ، وكان الذي أقنعه بقتل الخليفة الأسير بعد سقوط المدينة عام ١٢٥٨ هو شيعي آخر صاحب مقام رفيع . وتفسير هذا بأن الشيعة كانت ترى في المغول محررين من التير السنّي على غرار ما كان المسيحيون الشرقيون في موانئهم للجيوش المسلمة القادمة لفتح ولايات الإمبراطورية البيزنطية . وهذا يعطي مدى عمق التفساد الذي يعارض السنة بالشيعة ويحدد بوضوح مكان الشيعة في خطها الاستراتيجي الدائم والأشبه بفقدان الأمل من محاولة فضائية لقلب علاقات السلطة . وتمارس الشيعة عدم تسامحها بصورة خاصة إزاء أهل الكتاب : فقد إضطهد المسيحيون ، على نحو خاص في عهد الحاكم سادس خليفة (٩٩٦ - ١٠٢١) من الأسرة الفاطمية الإسماعيلية (فرع الشيعة) . الذي سوف يؤسس الحركة الدرزية . وإمتدت تلك الإضطهادات ابتداء من عام ١٠١٢ لتشمل أعضاء الطائفة اليهودية وفضلاً عن ذلك فإن سياسة إعتناق المسيحيين أو اليهود للدين الإسلامي بالإكراه كان على الأغلب من فعل القادة المسلمين من أصل غير عربي - للأسباب المعروضة في الفصل الأول - أو الممتنعين للمذهب الشيعي . ومن جهة أخرى تبدى المذهب الشيعي أكثر تشدداً بكثير من السنة في مراقبة التطبيقات التي أمر باجتنابها القرآن ، لا سيما رفض استخدام إثناء أو طبق لسمه شخص غير مسلم . في حين أن السنة لم تطبق هذا المبدأ وهو ما أتاح لعدد من العناصر غير المسلمة أن يمارسوا مهن أصحاب المطاعم أو أصحاب حوانيت لبيع المشروب . كذلك نمت المذهب الشيعي مجموعة من القواعد الدقيقة في النهي عنها واجتنابها خاصة به ولا سيما فيما يتعلق بحصر الزواج . وأخيراً فإنها أوجت بإستبعاد جميع خصوم القضية العلوية من رحمة الله وقد ضمت إليهم جميع السنة

فالقرآن الكريم يؤكد ما معناه: «سواء أكنتم تخفون ما في قلوبكم أو

تبطونه ، فإن الله عارف ما في القلوب » على أساس هذه الآية التي يمكن أن تقدم مادة لأشد التفسيرات تعارضاً بنت الشيعة مذهبها في الـ « تقيّة » (الحذر) التي تعتبرها أساسية وتبعاً لها من الواجب على المؤمن إخفاءه ، التستر على دينه الحقيقي عندما يجد نفسه تحت سلطان غير المؤمن (وهو ما يتضمن السنة في التطبيق) . هذا المبدأ يقتضي بأن يسلك الشيعي ظاهرياً كشخص سني ، محتفظاً تمام الاحتفاظ بمعتقداته والتزاماته الأصلية التي تفرض عليه الكفاح لهدم وعكس علاقات السيطرة القائمة . وعلى أرض غير شيعية ينبغي على الشيعي أن يسير في حياته الدائمة سيرة المتآمر ، وأن يلعن في الخفاء ذلك الذي يتحالف معه ويخالطه في العلن ، وبالتالي عدم تطبيق قوانين الأخلاق إلا في داخل فرقته . وهنا نثر على ذلك المفهوم لكـ « أخلاق النسبية » الذي تبنته بعض الطوائف عندما كانت أقلية (المقسطين الصابئين خاصة) قبل ظهور الإسلام بكثير . وبهذه المعاني من التقيّة ومن الأخلاق النسبية يرتبط بالتالي معنى العقود - الحياد تجاه المنازعات المدنية - الدينية في المجتمع المهيمن - وهو حياد لا يمكن أن يكون إلا ظاهرياً في النطاق الذي لا تكتسب فيه سلطة سياسية ما غير شيعية وغير دينية ، أبداً شرعية حقيقية في أعين الأقليات الشيعية .

III - تفرعات الشيعة اللاحقة :

من أقربها إلى أبعدها تطرفاً

تتضمن الشيعة فروعاً أخرى أقل أهمية كثيراً من حيث العدد من الشيعة الاثني عشرية (الإمامية) التي تمثل في وقتنا الحاضر ٩٠٪ من الطائفة . هذه الفروع ، التي تعد ١٠٪ تقريباً من الشيعة قد ظهرت عندما اختارت أجزاء من الطائفة إماماً آخر غير الذي كانت تتبعه غالبية الشيعة . وهكذا فإن هذه الأشكال من الإنشقاقات تصدر عن إختيار شخص ، يكون أحياناً مرتبطاً بصفة سيامية ، أكثر كثيراً من صدورها عن اعتبارات مذهبية ؛ ولكن بمرور الزمن ، انتهت التفسيرات الفلسفية والمذهبية للطقوس الخاصة المنفردة بها إلى تفريقها بصورة

واضحة غالباً عن الشيعة الاثني عشرية . وتجيء دائماً على هذا النحو فروق ذات طبيعة لاهوتية إنطلاقاً منها تعزز هوية جزء سياسي .

١ - الزيدية :

أ - أصول الطائفة :

أقدم الطوائف الشيعية المنشقة التي ظهرت على هذا النحو هي طائفة الزيديين ، المشكلة في مطلع القرن السابع عندما جرى إختيار الإمام الخامس^(٩) . بخلاف جميع الشيعة الآخرين إعترف الزيديون بزيد بن علي حفيد الحسين - شهيد كربلاء - (وهو نفسه ابن علي) ، وقد قتل في الكوفة عام ٧٤٠ على يد الأمويين لقيادته الثورة عليهم ، إعترفوا به إماماً خامساً .

وفي عام ٧٤٣ إعترف الزيديون بإبنه يحيى الذي لقي نفس المصير في خراسان (بيلاد فارس) إماماً كذلك ، الأمر الذي أسس سلالة جديدة من الأئمة العلويين . بالمقابل ، إعترف الشيعة الآخرون بمحمد (المكنى بالباقر) أخي زيد ، إماماً خامساً وإبنه جعفر إماماً سادساً .

إن الزيدية التي ضمت من الفرق حتى ثمانية ، تشكل الطائفة الشيعية الأقرب إلى السنة الصحيحة ، على الصعيد المذهبي وكذلك الطائفة الأكثر اعتدالاً ، بالنظر إلى أنها لم تكتسب المميزات الشيعية بسبب إنشقاقها المبكر . وهي موجودة اليوم في اليمن الشمالي حيث تمثل أكثر قليلاً من نصف السكان (٥٥٪ أي ٣,٥٠٠,٠٠٠ نسمة) متجمعين في المناطق الجبلية في حِمى من غزوات السنة في الماضي ، وفي البلدان التي يهاجر إليها اليمنيون مثل العربية السعودية والكويت وأبوظبي . والطائفة الزيدية الوحيدة الهامة الباقية إلى أبامنا هذا ، هي طائفة اليمن الشمالي التي تقدم نفسها أحياناً على أنها « المذهب الخامس » أي أنها مذهب من مذاهب السنة (التي هي في الحقيقة أربعة فحسب) . وهذا يعني القول إلى أي حد هي قليلة العمق في التناقضات المذهبية بين السنة والزيدية وإن كان ذلك لم يمنع قيام نزاعات سياسية حادة بين الطرفين . وعلى المستوى المذهبي تمثل الزيدية ، بالنسبة للدين الحق الشيعة « الأقرب

إليه . إن ما يقرب الزيدية ، قريباً كبيراً من السنة بقدر ما يباعد بينها وبين الفرق الشيعية الأخرى هو قبل كل شيء قبولها بالخلفاء الثلاثة الأوائل ، موضع التشنيع من الشيعة على وجه العموم للأسباب التي تقدم ذكرها . ففي اليمن اليوم يشترك السنيون الشوافعة (المذهب الشافعي) والزيديين بنفس الجوامع وقيمون الصلاة الجماعية نفسها . بعض الفروق الطفيفة توجد على مستوى الشعائر ولا سيما في الأذان . والزيدية تدين ممارسة التقية التي تأمر بها الشيعة عادة . ذلك أن المذهب الزيدي الذي يدين كثيراً بالفضل للإمام الخامس زيد بن علي ويتخذ النسب لإسمه ، وهو ابن حفيد علي وحفيد الحسين ، وهو نفسه قد درس الفقه على واصل بن عطاء أحد علماء المعتزلة المشهورين ثم تعزز تأثير نظرات المعتزلة (المذهب العقلاني الناجم عن السنة إلا أنه مدان منها) على الزيدية كذلك بعد إختفاء خلفائه .

ب - المذهب - الإمامة عند الزيديين :

كما عند السنة والمعتزلة يدع المذهب الزيدي تعيين الإمام للاختيار الحر بالشورى من قبل الطائفة وهو لا يفرقها عن الشيعيين الآخرين . بيد أن هذا الاختيار الحر يكون تعقيداً بشروط شرعية السلطة : فالزيدية تحصر الإمامة بسلالة فاطمة (وعلي) الذين يطالبون بها « بالدعوة وبالجهاد » . أعني بإطلاق النداء إلى العصيان بامتساق السلاح للحصول على النصر . وتوفر العلم بالدين في المرشح أمر من الأهمية بالمقام الأول وكثير ما ساهم الأئمة الزيديين المتتالين بكتاباتهم في تنمية اللاهوت الزيدي .

الرأي عند الزيديين أن علياً كان المرشح الأجدر لخلافة الرسول وأنه كان يفوق بقيته أبا بكر وعمر ، ولكنهم لا يعضون في ذلك إلى حد رفض الوفاء لهذين الخليفتين الأولين . أما موقفهم من الثالث فهو أكثر تحفظاً إلا أنه يقع أيضاً في مكان مناقض صراحة للمكان المعادي الذي يقف فيه الشيعة الاثني عشرية والسبعية (الإسماعيليين) . ويختلف الزيديون كذلك عن الشيعة الآخرين برفضهم لحقيقة تعيين تصريح خطي من قبل الرسول (نص) لصالح علي وسلالته . ووجهة نظرهم التي تتباين كذلك مع وجهة نظر السنة على حد

سواء تقوم على القول بأن محمداً عيَّن علياً حقاً ولكن بصورة تلميح فحسب . وفي نظرهم بإمكان أي كان من ذرية علي من فاطمة أن يطمح بصورة شرعية إلى الإمامة شرط التأهل على أعلى درجة بالشروط المقتضاة .

لقد تكشفت هذه النزعة إلى الوقوف عند الأمور الدقيقة الصغيرة ، البعيدة عن تصور إمامة وراثية ، عن إنها غير ملائمة لملاءمة كافية لوجود سلالات مستمرة ومستقرّة من الأئمة ، ومع أن ثمة سلالات وجدت فإنها كانت دائماً توقف بصورة عارضة أو دائمة أو نهائية . ولقد وجدت لدى الزيديين « عصور لا أئمة لها » ، من دون أن يكون هذا الغياب ، لذلك ، موضوع تفسير مذهبي ، ودون أن يدعو هذا إلى إقامة مؤسسة شبيهة بنظرية الغيبة التي طورها الشيعة . ومن جانب آخر كثيراً ما وجد عدة أئمة في عصر واحد ، متنافسين ، يطمح كل منهم بالسلطة العليا . وفي نهاية الأمر إن النجاح وحده هو الذي يجب أن يقرر من الغالب ، وكان يعترف بإسقاط أحد الأئمة من قبل منافسه كأمر شرعي تماماً . وكان الإمام المنحى يستطيع مع ذلك ، في ظل إنقلاب الوضع ، العودة . بيد أن الإمام لا يتمكن من الحصول على الإعراف به إماماً كاملاً ، إذا لم تكن جميع الشروط المقتضاة من أجل شرعية الإمامة متوفرة فيه ، فيكون وضعه في هذه الحالة كإمام جزئي ، بحسب « تخصصه » : وهكذا كان هناك إمام للحرب وأئمة للعلم .

ولم تكن الزيدية تقدم نفسها كطائفة موحدة . فمنذ وقت مبكر بعد استشهاد زيد أخذ عدد معين من الفرق الزيدية يتطور متنافسين . بلغ عددها الثمانين . وقد أحصى كثير منها : الجروديون والزيديون المتطرفون الذين يضعون رسالة زيد نفسه موضع الشك وينازعون في إمامة أبي بكر وعمر ويؤيدون القول بأن الرسول عيَّن علياً ليخلفه . ومنها السليمانيون (ويدعون كذلك الجريريون) والبطرية (أو صالحية) والنعمية واليعقوبية ، وكلها فرق أكثر اعتدالاً ، تشهد بدرجات مختلفة بقبول أو بتسامح بفروق إزاء الخلفاء الأوائل . إلا أنها جميعها تقر بعلو منزلة علي على جميع خلفاء الرسول وبعداة موقفه من المنازعة .

جـ- تطور الطائفة السياسي - الزيدية الأغلبية في اليمن الشمالي :

لقد إتسم تاريخ الزيدية السياسي بخلق دولتين زيديتين . الأولى وقد أنشأها في طبرستان جنوب بحر الخزر الحسن بن زيد لم تدم إلا من ٨٦٤ إلى ١١٢٦ ، بالنظر إلى عدم إقتدائها على الدفاع عن نفسها في وجه ضربات الحشاشين التابعين لنشاطات الإسماعيلية . وكان من شأن إحدى الفرق الزيدية التي نشأت فيها وهي الفرقة الناصرية ، أن تصبح فيما بعد هي الغالبة في اليمن وبقيت لليوم الوحيدة العائشة من الزيدية . أما الدولة الزيدية في اليمن فقد أنشئت بالتدرج في ظروف إجتماعية - سياسية صعبة جداً . أقامها العلوي الهادي إلى الحق قادماً من الحجاز في السنوات الأخيرة من القرن التاسع بدعوة من قبيلة الشرفاء وبإستيلائه على مدينة صغيرة عام ٨٩٧ ألقى أسس الإمامية الزيدية . واقتضاه الأمر الحصول شيئاً فشيئاً على ولاء قبائل أخرى والكفاح ضد الإسماعيليين الذين ، حصلوا في اليمن على موضع قدم في نفس الوقت الذي دخلها ، وكونوا فيها طائفة هامة ، وقد صادف هو نفسه كما الذين خلفوه تقلبات عديدة مختلفة جداً في المصير ، عدم استقرار وثبات في تكوين دولته مرده بصفة رئيسية إلى طبيعة التقلب في ولاء القبائل والعشائر التي لم تكن تتردد في تسمية أئمة على هواها ، متخلفة عن ولائها أو مانحة له تبعاً لمصالحها . فكانت هناك عهود من الفوضى الشديدة رأت هكذا ظهور أئمة متنافسين تدعمهم قبائل متناحرة . وقد طالبت هذه الإضطرابات التي تحدثها القبائل حتى امتدت إلى حقبة حديثة : فمن عام ١٩٢٠ إلى عام ١٩٢٧ حدثت ثورات قبائلية هامة قمعتها كذلك جيوش الأئمة . وتوطيداً لشرعية سلطتهم قبل سكان معظمهم قحطانيين ، في ذلك المهد لأقدم العرب الذي هو اليمن ، إدعى الأئمة الزيدون هم أيضاً الإنتساب إلى سلالة قحطانية ، مشكوك فيها في أعين البعض ، في النطاق الذي كانوا فيه كمتحدرين من الرسول ، من العدنانيين ، (وقد لفت بعض الكتاب النظر إلى أن ازدواج خط النسب كان ممكناً بالتزاوج بين السلالات . وإذ نحن تذكرنا مع ذلك بأن النسب من ناحية النساء أقل قيمة لدى العرب - لكي لا نقول معدوماً - فإن أطروحة النسب القحطاني ملائمة للزيديين

تضعف بذلك) وأياً ما كان الأمر فإن اهتمام الأئمة بأن يلعبوا الدور على مسجلي
الشرعية : الإسلام والعروبة ، كان هكذا جلياً .

علاوة على الاهتمام الدائم لتأكيد الشرعية ولتوطيد السلطة المهددة من
الداخل بقتل القبائل ، كان الكفاح مثلاً في ذهن الأئمة الزيديين على الدوام ،
ضد التدخلات الخارجية التي كانت دورياً تتجلى باستقرار سلالات منافسة في
الجزء الجنوبي من البلاد ، الأكثر عرضة للهجوم من المنطقة الشمالية ، الجبلية
وصعبة المنال . هكذا سيكون الشأن مع السلالة الصحيحة (إسماعيلية ،
قرمطية ، تابعة إسمياً لمصر الفاطمية) ومع السلالة الرسولية السنية التي فرضها
في القرن الثاني عشر صلاح الدين للكفاح ضد الإسماعيليين والتي أكدت فيما
بعد استقلالها . ولسوف يبقى هؤلاء الرسوليون في السلطة حتى ١٤٥٤ ، وهو
التاريخ الذي يحل محلهم فيه الظاهريون ، الذين سوف لا يعزلهم الزيديون إلا
في مطلع القرن السادس عشر باستدعاء ممالك مصر لنجدتهم . ولسوف يتسم
القرن السادس عشر كله بطابع مراكز الجنود الأتراك العثمانيين المتقدمة
والبرتغاليين التي يليها تراجعات مؤقتة ، وهم دولتان دائمتا السعي حيثئذ من أجل
الهيمنة على طريق الهند وتجارة التوابل ، إلى احتلال اليمن وفرض سيادتهما
عليه .

سوف تدار حرب الأئمة الزيديين بلا هوادة ضد العثمانيين - السنيين
الحنفيين - المعبرين في نظرهم كضاراً بسبب طابعهم وتزييفاتهم للإسلام ،
باسم الدفاع عن الإسلام ، يضاف إلى ذلك من جانب آخر باعثاً شبه قومي ،
بالنظر إلى أن الأتراك غير عرب . وفي عام ١٦٣٦ يدحر الأتراك حقيقة
ويغادرون اليمن من دون أن يكفوا مع ذلك عن البناداة بسيادتهم على هذا
الإقليم . وفي عام ١٨٥٠ يعود الباب العالي من جديد بالقوة لصعد التقدم
البريطاني في الخليج العربي الفارسي ، بإنشاء حماية بالفعل على مساحة كبيرة
من البلاد ، مقابل اعتراف للإمام بالسيادة على شمالي البلاد (منطقة الهضاب
العالية) .

سوف لا يقلل الأئمة هذا التحويل لليمن إلى ولاية أكثر من الحضور

البريطاني على الشاطئ الجنوبي وسوف لا يلقون السلاح أبداً . ففي عام ١٨٩١ ، تسلم محمد المنصور السلطة وهو الذي لم يكن ثمة من شيء يهتبه للإمامة ، إن لم يكن اشتهاره بالتقوى ، فأسس هكذا أسرة حميد الدين التي ستحكم حتى عام ١٩٦٢ ، معلناً في نفس الوقت الحرب المقدسة ولكن الإنفاق الحدودي الإنجليزي التركي لعام ١٩٠٤ كرس اقتسام البلاد إلى يمينين ، جنوبي وشمالي ، خاضعين لشروط مختلفة . ففيما كان اليمن الجنوبي يجابه وضعا من النمط الكولونيالي مع بريطانيا العظمى ، وتححر منه في عام ١٩٦٧ ، رأى اليمن الشمالي الإمامة الزيدية تفرض نفسها في مقاومة الأتراك (هدنة مودروس عام ١٩١٨) ثم تتحول إلى مملكة مستقلة . وقد كرست معاهدة سيفر لعام ١٩٢٠ ميلاد المملكة المتوكلية اليمنية . إلا أن هذه المملكة المتوكلية لم تقلع أبداً عن أن تكون الإمامة الزيدية غير مكتنزة بياس الأقلية الهامة من السنة الشافعية المحلية . وهكذا بقي نزاع صفة القداسة عن الحكم اليمني ، بتحوله من إمامة إلى مملكة رمزياً صرفاً . فسرعان ما اتخذت المشاكل بين الطوائف في هذه المملكة الزيدية ، إلى جانب الصراعات القبلية ، شكلاً بارزاً فريداً ؛ وقد استبعد السنة الشوافعة ، الذين كانوا يرفضون سلطة الإمام الدينية ولا يعترفون أيضاً بسلطانه الزمني ، من جميع وظائف المسؤولية ، الإدارية والعسكرية . وكان يقابل الإنفلاق الطائفي إنفلاق جغرافي . . ثقافي ، تقدم من جانب آخر على التباعدات المذهبية (الأصغر) : ذلك أن الشافعي ، كرجل الأراضي المنبسطة والساحل من سكان المدن خاصة ومنفتح باهتماماته كتاجر وكبحار انفتاحاً واسعاً على المؤشرات الخارجية ، كان أقل تعلقاً من الزيدي بالكيان الزيدي الذي لم يكن يعرف نفسه فيه إلا قليلاً جداً . وكان ميالاً للمهاجرة باتجاه البلدان المسلمة الأخرى التي يجد نفسه فيها من الأكثرية لأنها سنية . ولم يكن في وسعه إلا أن يحس بمرارة شعور التفوق الذي يفاخر به طوابعية الزيدي لانتمائه للأكثرية . إذ كان هذا الزيدي ، ما يزال جليلاً مغموراً في قبيلته ، منعكفاً على مزدورعه ، مغترأ بسلطته ، السياسية ، وبامتلاكه العقيدة الـ « حقيقية » وبصموده في وجه

الاحتياجات كان يبقى قليل الميل بالإلتفات نحو العالم المسلم الخارجي الذي يرى نفسه أقلية تجاهه .

كان يضاف إلى هذه المضادات ذات الأصل الاجتماعي مطاعن سياسية : كانت السلطة الإمامية أوتوقراطية بكل المعاني ، ولا تسلم بأقل تفويض بالنفوذ ، حتى إلى وزرائها الذين يقومون بمجرد واجب التمثيل . كان هدف الإمام يحيى هو الإبقاء والمحافظة على طابع الدولة طابع دولة عصور ومطى إسلامية ، في اليمن والعمل على انتصار الزيدية على جميع منافسيها ، وعلى نحو خاص حورب الإسماعيليون (٥٠,٠٠٠ تقريباً في اليمن) ، وهم المنافسون الدائمون ، كما الصوفيون ، ممنوعون شأن جميع أتباع الحركات الصوفية ، وقد أوصدت سياسة العزلة في وجه كل تأثير خارجي ليس فحسب في وجه التأثير الغربي ولكن كذلك في وجه المؤشرات العربية (العراق وحده إستقبل في عام ١٩٣١ بعثة من الطلاب الضباط اليمنيين الذين بعد رجوعهم إلى البلاد ، «مصابين بعمى» الأفكار الكمالية التقدمية والتحديثية ، عزلوا بعناية) . وتابع خلفاء الإمام يحيى هذه السياسة : الإمام أحمد والإمام البدر ؛ وعلى الرغم من عدة محاولات للإنتقال عليهم توصلوا إلى إبقاء اليمن الشمالي في وضع اكتفائي بمعنى خاص ، مستند على اقتصاد معاشي قبل - رأسمالي وقبل - صناعي ، وجاعلاً من هذه البلاد واحدة من أشد مناطق العالم تخلفاً

وقد تشكلت معارضة جمهورية معادية للإمامة ، جامعة حولها خليطاً من أشياع تحديثيين وتحرييريين سياسيين ، وضباط متعاطفين مع الناصرية وقبائل معادية للإمام والشوافة على وجه الإجمال . وقد استفادت من عون مصر الناصرية . في حين تلقى المعسكر الملكي دعم العربية السعودية ، حاشداً حوله من جديد القبائل الزيدية بقيادة الإمام البدر . وفي أيلول (سبتمبر) ١٩٦٢ تم طرد الإمام وأعلنت الجمهورية العربية اليمنية (لليمن الشمالي) . وكان أحد دوافع الضباط الشباب ، الذين صنعوا هذه الثورة طائفيّاً ، ومنذ تشرين الثاني (نوفمبر) من نفس العام ، كانت هناك مناداة ثورية تؤكد على أن أحد أهداف

هذه الثورة في اليمن الشمالي كان « إزالة الأحقاد بين الزيديين والشافعيين »
و « إقامة الشريعة الحقيقية التي تخلو عنها الأئمة » . وفي عام ١٩٦٥ كان الإمام
المخلوع نفسه يسن ميثاقاً ينادي بالمساواة بين جميع المواطنين دون تفرقة بين
المعتقدات .

على هذا المستوى لم تلَبْ الثورة قط رغبات الشوافعة . فالمشير السلال
(وهو زيدي) إستمر في السلطة يحافظ على سيطرة الزيديين في إدارة
الجيش . واستمرت الحرب الأهلية ، التي كانت تمدها ، بتدخلها القوى
الخارجية (العربية السعودية ، مصر ، الإتحاد السوفياتي ، الصين) ، واليمن
الجنوبي ، حتى عام ١٩٧٠ ، تحت النظام الجمهوري . وفي عام ١٩٦٧ حلَّ
محل السلال الشافعي الإيراني . أما خلفه إبراهيم الحامدي فإنه يبدى بجزء من
شعبيته إلى نسبة المزدوج ، الزيدي والشافعي . ومع ذلك لم تمتنع الثورات
الشافعية البحتة من الإنفجار ، مشهدة على دوام أوضاع الحرمان . وكان الرئيس
الحامدي ، القمين بجمع توافق نسبي على شخصه ، يمثل فرصة للإستقرار من
أجل اليمن الشمالي . وقد عرف بالفعل أن يجتذب إليه « دعم » الجبهة الوطنية
الديمقراطية (F.N.D.) المعارضة التي كانت تضم إلى صفوفها الماركسيين
والبعثيين المواليين للعراق والقوميين المستقلين المعادين للنفوذ السعودي . ولم يكن
هذا شأن خلفائه : فبعد اغتياله في تشرين أول (نوفمبر) ١٩٧٧ عاد اليمن
الشمالي من جديد يدخل في حيلة الفوضى والإرتباك المتمي لحرب أهلية مقنعة
تحتل فيها التناقضات بين الطوائف نطاقاً واسعاً . وفي عهد خلفائه : العقيد
الفاشي - الذي اغتيل بدوره في ٢٤ حزيران - يونيو - ١٩٧٨ - والعقيد عبد الله
صالح ، رئيس الجمهورية منذ تموز ، يوليو - ١٩٧٨ ، تضاعفت محاولات
الإنقلاب (في أيار ، مايو - ثم في تشرين الأول ، أكتوبر ، ١٩٧٨ ، وفي
آذار ، مارس ، ١٩٧٩ إلخ) ؛ ودخلت مناطق عديدة من جنوب
البلاد ذات هيمنة شافعية في شقاق وتواطأت مع اليمن الجنوبي الشافعي ،
والماركسي ، المتعاطف مع الإتحاد السوفياتي ، بالتضامن الطائفي ،
وبالتعاطف الإيديولوجي معاً . وفي آذار - مارس - ١٩٧٩ ، على حين كانت

مجابها ت جديدة بين الطوائف على وشك الانفجار ، انطلق اليمن الجنوبي لإجتياح اليمن الشمالي ، مؤيداً تأييداً كبيراً من استياء الشوافعة ويتعاطف عدد من قبائل المناطق الجنوبية في اليمن الشمالي (قبائل باقلة ، ولا سيما قبائل عوص) مع نظام اليمن الجنوبي . وقد عرض هذا الإجتياح لفترة ما ، نظام الرئيس صالح في صنعاء للخطر . بيد أنه في عام ١٩٨٣ أعيد انتخاب الرئيس صالح ، رئيساً للجمهورية من الجمعية الإستشارية الشعبية ، لنيابة جديدة مدتها خمس سنوات .

فلئن بقيت الزيدية مهيمنة سياسياً في صنعاء ، إلا أن المقصود بذلك لم يمد يعني نظاماً مطابقاً لمبادئ الإمامة الزيدية : فإن آخر إمام زيدي ، البدر قد أسقط في أيار - مايو - ١٩٦٩ من قبل مجلسه الإستشاري نفسه معتبراً وإياه غير متكيف مع الأوضاع السياسية الجديدة . ومن جانبها قررت الرياض ، وقد حصلت على تأكيدات سياسية وإجراءات عملية من جانب حكومة اليمن الشمالي (قمع اليسار الماركسي) ، الإعتراف بالنظام الجمهوري ، متخلفة ، دفعة واحدة ، عن إعادة الإمامة الزيدية . إلا أن زوال الإمامة ، المهمل لها من الشوافعة ، لم يخل من طرح عدد من المشاكل الدينية على الزيديين . فتلبية لهذه الحاجة لوجود إمام ، غداة الحرب الأهلية ، رأينا عدد المطالبين يتضاعف . فلم يكن واحد من هؤلاء المريدين لمنصب الإمامة يدوملياً ، وافيّاً مع ذلك للشروط الواجبة ، لا سيما في ميدان الـ « قدرة الذاتية للتدخل بالسيف » .

٢ - الإسماعيليون :

أ - أصول الطائفة (١) :

لقد حدث تكون شيعي آخر إبان تنصيب الإمام السابع . كان الإمام جعفر ، عين صراحة خليفة له ابنه الأصغر ، موسى الكاظم ، مستبعداً هكذا ابنه البكر اسماعيل . فنجح اسماعيل هذا أتباعه متشدين هكذا نسبة إليه الفرقة الإسماعيلية (أو « الفرقة السبعة ») التي سوف يكون من شأنها أن تزداد أهميتها حتى تسيطر في القرن التاسع على كامل العالم الإسلامي تقريباً . وهؤلاء

الإسماعيليون الذين انقسموا على بعضهم أحزاباً عديدة يوجدون اليوم بصورة رئيسية على سواحل الهند الغربية كما في الباكستان كذلك ما يزال باقياً منهم بعض البوذر في وسط سوريا وغربها . وقد قادتهم هجراتهم حتى جزر المحيط الهندي وإلى أفريقيا الشرقية حيث تاصلوا .

بقيت الطائفة الإسماعيلية طويلاً متكونة بصفة جمعية سرية مؤسسة على نظام من الإيمان والتلقينات التدريجية وعلى تنظيم قوي ، مراتبي تبعاً للدرجة معرفة مذهب الطائفة المستور . وكانت العبارة المستخدمة للإشارة إلى هذا التنظيم الأصلي هي عبارة الدعوة (بمعناها التبشيري هنا) ؛ وكان رسل هذه الدعوة هم الداعون ، الدعاة ، وعلى درجات كذلك . يقودهم داعية كبير هو مساعد الإمام . وبعدهم تأتي درجة المستجيبين وهي أدنى درجات المدرسين ، الملقنين .

كانت قوة الإسماعيليين الأولى هي في أنهم طرحوا عقيدة دينية على مستوى فلسفي رفيع ، مستلهمة من الفكر القديم ولا سيما الأفلاطونية الجديدة ، قادرة لمدة طويلة على منافسة لاهوت سني راكم بعض الشيء حينئذ . وقد افترقت الإسماعيلية على الفور عن المعتقدات الباطلة والتأملات السديمية البدائية التي كانت تتصف بها أوائل الفرق والزمر الشيعية . وأخيراً فإنها اقترحت على جميع المستأثنين مشروعاً واضحاً هو إسقاط النظام القائم من أجل إقامة مجتمع أكثر عدلاً يديره الإمام ، الرئيس الشرعي للإنسانية بأكملها .

ب - المذهب الإسماعيلي - الإمامة عند الإسماعيليين :

يحتل الإمام الإسماعيلي ، مثله في جميع الحركات الشيعية مكانة رفيعة الشأن في أمور النفوذ والتنظيم وربما أكثر لدى الإسماعيليين منه في مكان آخر ، في أمور العقيدة . إذ الواقع أن الإسماعيليين يعززون إلى القرآن وإلى السنة ، المحترمين من قبلهم ، معنى ثان ، فيما وراء المعنى الأول ، هو معنى رمزي ، مجازي وخفي ، باطني ، يوح به الإمام وحده ويلقنه لمريدي الطائفة . وهكذا فإن معنى الشريعة الحرفي ألغي ولا يفيد إلا في إخفاء الحقيقة عن غير

المعلقين ، المطلعين . والأئمة ، أعقاب علي وفاطمة من إسماعيل ، مصدر الحقيقة الوحيدة ، هم معصومون وملهمون من الله ، يشكلون النبع الأساسي للنفوذ والحقيقة الميَّنة من قبلهم ولا سيما في مادة اللاهوت والإيمان لا يمكن أن تكون موضع جدل . ويكون مبدأ النفوذ هنا مطلقاً ويجب أن تكون طاعة الإمام كاملة . ودور الإمام الإسماعيلي هذا جوهرى خصوصاً وأن الأولية معطاة للتفسير ، للتأويل الذي بدوره لا يبقى لكلام القرآن ، الصريح ، (التنزيل) أي قيمة . فالدين لا يقوم على مراعاة بعض الأشكال الخارجية (الظاهر) ولكن على الشعور الداخلي (الباطن) .

إضافة إلى ذلك ، إن الإمام الإسماعيلي ، وهو المعين من الله وليس مختاراً من المؤمنين ، يوجد في نطاق معين ، هو نفسه مؤلهاً ، لأن المفروض أنه انبثاق من العقل الكلي ، المبدأ الميتافيزيقي الخالق لجميع الأشياء . ومن هذا المبدأ الأول ، الثابت ، تخرج ، كأشعة مضيئة كائنات ذات كمال متناقص في سلسلة لا نهاية لها . وهكذا تنبئ الإسماعيلية من جديد لحسابها العقيدة الإنشائية الخاصة ببعض الفرق الغنوصية ، وهي عقيدة معارضة للقول بخلق العالم ووسيلة بين الحلولية ، وحلة الوجود وبين التوحيد^(١١) القول بوجود إله واحد . فكل تصورها الميتافيزيقي للكون نجده مطبوعاً بذلك : إذ أن الإسماعيليين يعتقدون هكذا بوجود مخلوقات روحية صرفة ، تسلسلية تبعاً لدرجة كمالها ومشاركتها بالمعرفة الشاملة . وهذه المخلوقات التي يطلق عليها اسم « عقل ، عقول » عددها عشرة وخالفها الأسمى ، غير المعروف ولا يمكن أن يعرف هو المبدع . والعقل العاشر ، في هذه النظرية ، الأقل علواً بالنتيجة ، قد أنجب عالماً وأنجب الإنسان . والمقصود هو الله في القرآن (وهذا المفهوم شبيه بمفهوم الخالق ، الفاطر لدى الغنوصيات المسيحية) ، وقد خلق هذا العقل العاشر كنهاً إنسانياً بالغاً للكمال ، مبدأً روحي ينتقل كل مرة إلى الإمام الحالي ، القائم حالياً ، (وليس المقصود بذلك التقمص من جديد) . هذا الإمام يكون متجلياً (ظاهراً) في الأوقات ، في الأدوار السعيدة ، مختفياً ، مستوراً ، في عصور ضعف الطائفة .

في هذا التصور ، إن الإمام المنظور إليه ككمال إنساني هو الذي يعين ويكرس الأنبياء الذين ، هم لا يبلغون هذا الكمال . وفي النظر الإسماعيلي كان الأنبياء على اختلافهم هم ، آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد . وهؤلاء الأنبياء ، أو البلغاء (الناطقون) يظهرون في فترات غيبة الأئمة . أما علي ، صهر وقريب النبي محمد فهو يمثل بالنسبة للإسماعيليين ، بالمقابل ، الإمام العصامت ، بأعلى درجة من درجات الأئمة . إنه هو الذي عين محمداً لرسالته وهو الذي غفر له ذنوبه . وهكذا فإنه يحتل مكانة أعلى بكل وضوح من مكانة النبي في أعين الإسماعيليين ، وهو مبدأ قلماً يكون مقبولاً بالنسبة للمسلمين السنة . وتبدى غير مقبولة أكثر أيضاً بالنسبة لهؤلاء السنة الفكرة القائلة بأن النبي السابع ، الإمام إسماعيل الذي جاء بعد محمد سوف يظهر من جديد ويتبعه المهدي ، وهو تجلي أعلى أيضاً للعقل الكلي ، أرفع من جميع التجليات السابقة بما في ذلك بالطبع النبي محمد . هذا العنصر وحده ، يهدم أساس الإسلام السني الذي لا يمكن بالنسبة له أن يكون ثمة نبي من بعده ، وهو يفرق أيضاً الإسماعيلية عن العقيدة الشيعية الإمامية التي لا تضع المهدي في مكانة أعلى من مكانة النبي بهذه الصورة من التمييز .

جـ - تطور الإسماعيلية السياسي :- الحركة القرمطية ودولة البحرين :

بقي أئمة الإسماعيليين أثناء القرن والنصف الذي تلا موت إسماعيل مختفين ، ونشاطات الفرقة سرية . وفي النصف الثاني من القرن السابع بدأت حقبة جديدة ، تتسم بضعف الخلافة العباسية في بغداد وبدأ نشاط إرسالية الدعاة المكثف بجني ثماره على طول ساحل الخليج العربي الفارسي وفي أقاليم فارس التي سبق للزعة الشيعية أن حصلت فيها على مؤيدين . وفي نهاية القرن التاسع نجح فرع من الطائفة الإسماعيلية هو الفرع القرمطي ، لمدة أكثر من قرن ، في إقامة دولة قرمطية ، في شرق البلاد العربية ، أخذت تتطوّر منها الإرساليات والحملات العسكرية للهجوم على الخلافة . فإن ملحمة الحركة القرمطية ، الموجهة في الأصل من قبل حمدان قرمط (من الكوفة) التي نال

منها اسمه ، هي واحدة من أرقى الملاحم التحزبية في التاريخ المسلم .
ويتحريض أبي طاهر الجنابي ، رئيسها بدأت دولة القرامطة في البحرين ،
انطلاقاً من عام ٩٢٣ ، معركة تخريبية ضد العراق ، هددت بغداد ، ثم نهبت
بعد ذلك مكة أثناء الحج (٩٣٠) ، حاملين معهم الحجر الأسود ، إشارة إلى
نهاية العصر المسلم الشّني (استرده العباسيون في عام ٩٥١ بتمن من
الذهب) . وفتحت دمشق في عهد الفاطميين عام ٩٦٨ وحوصرت القاهرة
بلورها عام ٩٧١ . وكانت العلاقات بين القرامطة والفاطميين كثيرة التقلب .
ولكثره مناوشات جيش القرامطة للعباسيين وللفاطميين اضطرت الدولتان إلى
دفع جزية سنوية لدولة القرامطة للحصول على المهادنة . إلا أن تعرض هذه
الدولة إلى تمرد القبائل البدوية المحلية بقيادة شيوخها آل بها إلى السقوط في
عام ١٠٧٧ ولم تكن قد أعدت أي برنامج اجتماعي نوعي ، على الرغم من عدة
محاولات للملكيات الجماعية . فعلى الصعيد المذهبي كان القرامطة يتميزون
بصفة جوهرية برفضهم للدعوات الفاطمية بالإمامة (قطيعة عام ٨٩٩) . وقد
تبنا كذلك شكلاً مشتقاً من العلوم الكونية عند الأفلاطونية الجديدة . وبعد عام
٩٥٣ سمح الخليفة الفاطمي المعتز ، رغبة منه بوضع حد لعداوة القرامطة وضم
هؤلاء المنشقين إلى قضيته ، بإدخال ذلك الجانب من علم الكونيات
(كوسمولوجي) على المذهب الإسماعيلي الفاطمي ، دون أن يتوصل لذلك
إلى كسب تعاطفهم . إذن فإننا ندين بصورة غير مباشرة بهذا التطور المذهبي في
الإسماعيلية إلى القرامطة . ولم تتمكن دولة القرامطة من التوصل إلى احتواء
التناقض العربي الفارسي كما ينبغي ولا سيما في ٩٣١ - ٩٣٢ عندما اشتد
السنخ لظهور فارسي يدّعي أنه المهدي ، زاعماً أنه مرزبان سليل ملوك
فارس ، راغباً في فرض أسرة مالكة على الخلافة . حينئذٍ رصد انشغاق عديدين
من العرب لصالح الجيوش العباسية ، وتمرضت الدولة القرامطية ، لخطر
الانفجار .

الخلافة الفاطمية في القاهرة :

كذلك نجحت الطائفة الإسماعيلية في نهاية القرن التاسع بإلقاء أصول لها

في اليمن . ومن هناك مضت البعثات تنطلق بإشعاعاتها نحو الهند ، إلى الشرق ونحو إفريقيا الشمالية ، إلى الغرب . وفي عام ٩٠٩ صار تركز الإسماعيلية في إفريقيا الشمالية على جانب كاف من النمو يسمح للإمام المخفي بالظهور وينادي بنفسه خليفة لشمال إفريقيا ، باسم المهدي ، مرسياً على هذا النحو أسس الأسرة الفاطمية باسم فاطمة ابنة النبي .

في شكلها الأول ، لم تكن الإمبراطورية الفاطمية تتضمن إلا صقلية وإفريقيا الشمالية . وبعد عام ٩٦٩ توسعت بها جيوش الفاطميين إلى احتواء مصر وفلسطين وسوريا الجنوبية . وشيد هؤلاء الفاطميون أنفسهم مدينة القاهرة ليجعلوها منها عاصمة جديدة لهم كما أقاموا منبراً لهم الجامع - الجامعة الأزهر . واشتملت الإمبراطورية الفاطمية وهي في أوجها كذلك على شاطئ البحر الأحمر الإفريقي وعلى اليمن والحجاز وعلى المدينتين المقدستين : مكة والمدينة . إلا أن توسعها الإقليمي لا يعطينا إلا نظرة ضعيفة عن قوتها الحقيقية الواقعة لأن الخليفة الفاطمي كان على رأس شبكة واسعة من الدعاة الذين عرفوا كيف يكسبون إلى صفوف الإسماعيلية الكثيرين من أتباع الخليفة السني . وكان هؤلاء المنضوون الجدد إلى الإسماعيلية عملاء متسللين غالباً إلى قطاعات رئيسية في الإمبراطورية العباسية ، معرضينها كثيراً للسقوط في قبضات الفاطميين . إذ يمكن ، بحق اعتبار الإسماعيليين أساتذة التجسس والجاسوسية في الإمبراطوريات المسلمة . وسوف يمضي الـ « حشاشون » ، وهم تنظيم إسماعيلي في الشرق ، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، في تطوير وتنمية هذا النشاط حتى مهارته العظمى . فإن مرد عدم انهيار الخلافة العباسية تحت ضربات الفاطميين العنيفة يعود في جزء كبير منه إلى عون القوى التركية حامية الخليفة العباسي من جهة وصاحبة الأمر في الخلافة .

لم تكن الخلافة الفاطمية أبداً آمنة من الانشقاق الديني : ثورات متقطعة من جانب القرامطة ، وانشقاق الإسماعيليين السوريين بصورة خاصة بعد ١٠٢١ ، الذي أتاح نشأة الطائفة الدرزية . فكان على الخلفاء الفاطميين في النهاية ، أن يلقوا نفس مصير العباسيين الذين كانوا على شاكلتهم ، وأن

يصبحوا رهائن قادتهم العسكريين السادة السياسيين الفعليين للإمبراطوريات . وقد أحدث موت الخليفة المستنصر والمشاكل التي نجمت عن أبولولة الحكم الممتدة من ١١٠٠ إلى ١١٣٠ تقريباً ، أخطر انفصال في الطائفة ومهدت لانحدار الإمبراطورية المتسارع : إذ أن الحاكم العسكري ، سيد القصر ، فضل الوارث الذي سماه المستنصر وهو ابنه البكر نزار ، ابنه الثاني المستعلي المتزوج من ابنته ، إلا أن عريكة ولا أنصار له . فرفض معظم الإسماعيليين في الشرق الرضوخ لهذا الانقلاب الجاري بالقوة ، وقطعوا علاقاتهم بالخلافة الفاطمية ، مانحين دعمهم لنزار . وعليه قامت جماعات نزارية معارضة توقد نيران الثورات داخل الإمبراطورية ضد أسرة فقدت منذئذ كل رصيدها السياسي . وكان عليها البقاء بعض الوقت بعد بصفة محلية خاصة ، إذ لم تعد تجسد شيئاً من طموحات المعارضين الراضين من الطائفة . وفي عام ١١٧١ أسقط صلاح الدين الكردي وقد أصبح سيد مصر الخلافة الفاطمية رسمياً بالخطبة باسم الخليفة العباسي في بغداد . وهكذا بعودة مصر إلى السنة محي قرنان من حكم الإسماعيلية . بيد أن التقاليد المذهبية التي أنشأها الفاطميون صمدت بدقة للزمن في اليمن وفي الهند ولدى الإسماعيليين الذين أقاموا على ولائهم لابن المستنصر الثاني . وراح مريدو المستعلي ، المستعليون يمشون في معارضتهم لمنافسهم أتباع نزار .

الإسماعيليون في فارس وفي سوريا وتنظيم الحشاشين :

إن هذا الفرع الثاني من الإسماعيلية ، فرع النزاريين هو الذي كان من شأنه أن يحمل مشعل الطائفة ويجعلها تلقى من جديد ازدهاراً دينياً وسياسياً لامعاً . ولسوف يكون المركز هذه المرة في فارس مع امتداد له ، سوريا . كان صانعه هو حسني الصباح (المتوفى عام ١١٢٤) ، المولود في قم (ييلاد فارس) من أب يمني ، وقد انضم إلى الإسماعيلية وهو في سن السابعة عشرة . وإذا كان المثل الأعلى الثوري الإسماعيلي يعمر كيانه ويحركه بحميا تبشيرية مضطربة ، نادرة ، أصبح منظماً لشبكة كاملة من الدعاة ولجيش حقيقي منحصن بقلعة الموت التي لا تطل ، كمش للصقور ، الواقعة على ذروة صخرية ،

على ارتفاع ألف وثمانمائة متر في قلب مرتفعات البورز ، جنوب بحر الخزر .
ومن هنا أرسلت الحملات على الإمارات المركزية للأرثوذكسية السنية والحكم
السلجوقي . كذلك جرى احتلال عدد من الحصون الأخرى في بلاد فارس .
استخدمت قواعد لحملات الرعب والتخريب التي أطلقها الإسماعيليون ضد
السنة .

كان الإسماعيليون أول من استخدم بصورة فعالة ودائمة الإرهاب كسلاح
سياسي . وكانت الأداة المميزة لهذا الشكل من العمل هو تنظيم القتل ،
السفاحين . وكان لقبهم العربي « الحشاشين » أي الذين يشربون الحشيش ،
صفة أطلقها عليهم أعداؤهم ومن هنا اشتق الكلمة الفرنسية التي تعني القاتل
ربما بسبب الانطباع القوي الذي خلفته في الأذهان أعمال الحشاشين في القتل
السياسي والتي انتقل صيتها إلى العرب مع الصليبيين . فقد صار العنف معهم
منظماً بعلم ومهارة ، متناقضاً مع الانتفاضات البائسة والانتحارية ، التي
اختصت بها تضحيات الجماعات الشيعية الذاتية السابقة . وقد وجه الحشاشون
ضرباتهم إلى فئتين من الأعداء المتمين إلى المؤسسة السنية : من جهة ،
الخلفاء والسلاطين والأمراء والوزراء والقادة العسكريين ، ومن جانب آخر
القضاة ، وأصحاب المقامات العليا في الدين ، والفقهاء السنة . ولم
يهجموا ، على وجه العموم الرجال الآخرين من الشيعة ولا من اليهود
المسيحيين المحليين . وبالمقابل وقع الصليبيون أحياناً في منازعات معهم .
ومن فارس مد الحشاشون نشاطاتهم بسرعة فائقة إلى سوريا حيث احتلت
الإسماعيلية بالقوة أو بالحيلة قلاعاً حصينة جديدة في المناطق الجبلية : مصيف
(١١٤٠) ، الخرابي والرصافة والقليعة والمنيعه . . والقدموس إلخ ، مؤثرين
التمركز كما في فارس في مناطق تقاليد الانشقاق الديني الشيعي القديمة .
ويسدو أن الإسماعيلية قد اعتمدت بخاصة على الفقراء من سكان المدن ،
الحرفيين وفلاحين المناطق الجبلية ، دون أن تغفل عناصر الطبقة القيادية
القديمة ، ممن نزع النظام السلجوقي الجديد أملاكهم وطردهم . كان
الحشاشون وقد سرت فيهم وحرضتهم حمية إيديولوجية للخلاص البشري على

يد مسيح منظر رامية إلى تأسيس الإمامة الوحيدة الشرعية ، « فرقاً انتحارية Kamikases ، حقيقة ، ولم يكونوا قتلة مأجورين ، يتفنون من خلال القتل عمل تقوى ذا قيمة طقوسية ، مطابقاً لقواعد محددة (دائماً بطعنة خنجر) ، بالغين بذلك مرتبة الشهداء : كان يمكن النظر إليهم نظرة سيئة لو أنهم سعوا إلى الإفلات من العقاب ، ولذلك غالب الأحيان يسلم نفسه للاعتقال .

هذا النشاط المكثف ، المنسق مع خلايا فائقة الفعالية في مراكز السلطة : كحاشية الخليفة المباشرة مثلاً يُمارس تحت غطاء التقية ، تسانده عمليات عسكرية على نطاق واسع ، شكل تهديداً دينياً وسياسياً وعسكرياً للسلطة السنية بالغ الخطورة . وكانت هذه السلطة ترد بهجمات مضادة تطلق على حصون الإسماعيلية ويقمع قاس .

إلا إن هذا الخطر لم يدم طويلاً ، إنتهى عملياً بعد القرن الثالث عشر . فإن الهجوم المزدوج ، من المغول - الذي جعل الاسماعيليون الوقوف في وجهة قضية مشتركة مع جيرانهم السنة - ومن سلطان مصر المملوكي بيبرس ، هدم قوة الحشاشين الذين رأوا تدمير قلاعهم أو مصادرتها . وسرعان ما بدت الإسماعيلية تشكل جماعات أقلية ، زمراً ، فقدت قدرة الجذب المذهبي الماضية ، فلم يعد يُعتد بما حبيت به من أهمية سياسية في سوريا كما في بلاد فارس . وفي القرن الرابع عشر انقسم الاسماعيليون النزاريون انفسهم على اثر مشكلة جديدة تتعلق بالخلافة : فالوقف السوريون والفرس جميع العلاقات بينهم .

اصبح اسماعيليو سوريا طائفة هادئة من المزارعين والتجار ، متركزين دائماً في سوريا الغربية والوسطى حول حصونهم القديمة (القدموس ، مصياف ، الخ) ، يشغلون بالمدافعة عن انفسهم في وجه هجمات جيرانهم - ولا سيما النصيرية - اكثر من مبادرتهم بالهجوم . عددهم اليوم في حدود ٧٠,٠٠٠ تقريباً (٨,٠٪ من عدد السكان) أما طائفة فارس ، المستوطنة في منطقة المحلة ، على مقربة من قم ، تناقصت هي نفسها تناقصاً هائلاً ، على اثر نزاع حدث عام ١٨٣٨ بين الأغاخان ، إمامها وشاه ايران . إذ اضطر نفسه

الأغاخان مع اشياعه إلى مغادرة البلاد بعد أن ترأس ثورة فاشلة والإقامة في الهند (خاصة في بومباي) وهناك في الهند وفي باكستان بعض مئات من الآلاف المستقرين إلا أنهم لا يعتبرون انفسهم جميعاً من اتباع الأغاخان . بعضهم يرفض صراحة زعامته . ونجد زمراً صغيرة أخرى من الاسماعيليين ما زالت بعد في لبنان (بعض الآلاف) وفي عمان ، أو مهاجرين في افريقيا الشرقية وفي المحيط الهندي .

٣ - الدروز

أ - اصول الطائفة (١٢) :

لقد رأت الطائفة الدرزية النور وهي انشقاق عن الاسماعيليين ، في عهد المنصور أبو علي ، المعروف أكثر باسم الحاكم بأمر الله ، سادس خليفة فاطمي (٩٩٦ - ١٠٢١) . الذي يعتبره المذهب الدرزي انشقاقاً من الله ، تجسّد لأول مرة في عام ١٠١٠ في صورة بشرية . في هذا العام من عهده جرى اتخاذ إجراءات هامة ، تبعد في آن واحد معاً عن التقليد القرآني وعن الاسماعيليين ، إذ سُنّت التشريعات التالية : المرسوم القاضي بإلغاء الخراج والصدقة المقررة في القرآن ، منع الحج إلى مكة ، إلغاء المؤسسات والاعراف الاسماعيلية . وشهد العام نفسه تفاقم اضطهاد المسيحيين : احرقت كنيسة قبر السيد المسيح . وبعد عام ١٠١٢ كان من شأن الاضطهادات إنها امتدت كذلك إلى اليهود . فقد جرى هدم عدد من معابد اليهود بإشعال النيران فيها . وحدثت حالات من التحول إلى الإسلام بالإكراه . واخيراً ، في نحو ١٠١٧ - ١٠٢٠ قلم الحاكم نفسه كتجسيد إلهي . واعلن أنه يملك قدرة الحياة والموت على العالم ، وزعم أنه يكشف حجب المستقبل ويخترق اشد الاسرار خفاء . ويتغير مفاجيء توقفت الاضطهادات ضد المسيحيين واليهود . استدعى المسيحيون وغمروا بالهدايا والذهب ؛ ومنذ ذلك الحين أخذ الحاكم بالهجوم على الصابئين والمنجمين ، الذي كان يخالطهم مع ذلك باستمرار فيما مضى من خلال زيارات ليلية ، وعلى الفنانين والموسيقين ؛ وحرمت جميع الآلات الموسيقية تحريماً صارماً .

في مصر لم تحظ الدعاية التي نظمها الحاكم ومريديه ، حمزة بن علي الزوزني ، من اصل فارسي ومحمد الدرزي الملقب بـ « نشتكين » (اي أنه متحدر من اب تركي وام غير تركية) ، لم تحظ هذه الدعاية إلا على عدد قليل من المشايخين ، خارج شعب القاهرة الخاضع خضوعاً دقيقاً لمراقبة عيون الخليفة وضغوطهم . كان اهالي البلاد ، لا جرم ، يطيعون الامير ، ولكنهم يرفضون بالله فيه . ومع ان اسم الطائفة مشتق مباشرة من اسم محمد الدرزي ، وهو مبشر بالحاكم في اقليم لبنان نشيط جداً إلا أن هذا المريد من الساعة الأولى ، يكاد اسمه لا ينوه به في كتب الدروز المقدسة . شأن كثيرين آخرين من جيله ، خالف الدرزي ، فيما مضى ، التعليمات في القواعد الإسلامية بترجمة الفلاسفة اليونان القدماء ونشر مذاهبهم .

وبسرعة ظهرت الفتن والخلافات بين مريدي الحاكم حمزة والدرزي ، الذي سوف يقتله تركي بتحريض من حمزة في قول بعضهم . وفي عام ١٠٢١ يخضّي الحاكم بدوره ، والاحتمال أنه قُتل . بيد أن الاشاعة انتشرت بين أتباعه أنه اختفى وسوف يظهر من جديد بعد ألف سنة . هذان الاختفاء - اللذان ربما لم يكن حمزة بعيداً عنهما - قد جعلاهما الصنّاع الوحيد للفرقة ، بمساعدة اسماعيل بن محمد التميمي ومحمد بن الوهب وسلامة بن عيد الوهاب السامري وبهاء الدين المقتنى وقد ساهم هؤلاء المريدون جميعهم في بناء اللاهوت الدرزي على نطاق واسع جداً .

على الصعيد التبشيري ، تكشف الطائفة في الحال عن فعالية بالغة وعن التلّيف إلى استعجال جميع التنبؤات ، بإلغاء جميع الاديان الاخرى مباشرة ، المعتبرة ادياناً باطلة بما فيها الإسلام السني والاسماعيلية . ويالنظر إلى أنهم رفضوا الشريعة الإسلامية تعرض الدروز لهجمات عنيفة . ولم يقف التبشير الدرزي عند حدود الاقتناع وحده : فإن الحاكم اطلق جيوشه على سوريا العليا في العصر الذي كانت فيه القوضى السياسية والدينية ضاربة اطنابها . وبالنسبة والدم انحدر سكان الجبال المسلحين الذين عبّاهم رسل الحاكم بحمية

التعصب للعقيدة فغرضوا الايمان الجديد حيث كان يسيطر الدين الصحيح .

بعد تواري اختفاء ، الحاكم ، لحق بعبادته تدريجياً بعض الانحدار في مصر نفسها ولكن حركة التبشير بقيت ناشطة جداً في مساويريا . وأمكن للحركة الدرزية هذه أن توفر ايدولوجية متكونة على هدي استياء الفلاحين المحرومين ، فعبأتهم في سلسلة من ثورات الفلاحين الموجهة ضد كبار ملاك الارض . واستولت على بعض المناطق الجبلية ، فنزعت من هؤلاء الملاك ارضهم لصالح طبقة حرة من الفلاحين . ازيلت منها الجوامع وفرض فيها النسق الفقهي الدرزي . وفي عام ١٠٣٢ قمع امراء انطاكية وحلب احدى هذه الثورات التي اشعلها الفلاحون الموالون للحركة الدرزية في جبل سمعان ، بقيادة الدعاة . وانتهى الامر بعصيان وتمرد الفلاحين السوريين إلى الخمود ، وقد اصابها الوهن جراء قنتها الخاصة الداخلية حتى قبل أن يأتي انسحاب المقتني من الحياة الفعالة (١٠٣٤) لتحرمها من الرأس المفكرة : ويبلغ عدد الدروز اليوم ٣٥٠,٠٠٠ في سوريا و ٣٠٠,٠٠٠ في لبنان و ٣٥,٠٠٠ في فلسطين المحتلة . (انظر حول تطورهم السياسي الفصل السادس) .

ب - المذهب الدرزي - التوفيقية الدرزية :

لقد نمت الدرزية انطلاقاً من التصورات الاسماعيلية ولكن ما من فرقة من الفرق العديدة التي تحصيها أو سبق أن أحصتها الإسماعيلية قد نمت نظرية دينية بعيدة كل هذا البعد عن نقطة اصلها . إن أهم نص مقدس درزي وهو كتاب الحكمة وإن كان نظرياً خاص بالدروز وحدهم إلا إنه معروف لدينا . فضلاً عن أن عدداً كبيراً جداً من المخطوطات - بعضها ينسب إلى الحاكم نفسه - قد حل رموزها عريون وأورويون .

إن النسق الديني الذي اقامه حمزة ، في حياة الحاكم ، استمر بعده في تلقيه دون تغييرات كبيرة تلميذه المقتني ، وهو مسيحي ماروني . وقد ادخل هذا المسيحي الماروني إلى المذهب عدداً معيناً من الاستذكارات الانجيلية ،

مصطنعة على وجه الخصوص لإغاية السنة والشيعية في آن واحد معاً . ولكن الاسهام الاهم يرجع ، بلا مرء الى حمزة الى الدرزي ومن خللهما الى المانوية . وهذا يعني القول بأن الدرزية تظهر كشكل موغل جداً في التوفيقين الدينين ، يصعب التسامح معها بالنسبة للإسلام الصحيح .

كان الزرادشتيون معتادين على النظر الى رؤسائهم الدينين إنهم يتحدرون من الإله . وعليه فإن اول قسم من عقيدة الدروز هو الاعتراف بالصفة الإلهية للمحكم . وباعتبار أن ثاني قسم هو الاعتقاد بإله واحد احد فقي وسع الدروز المناداة بصورة شرعية إنهم موحدون ولا شك بأن الدرزية تدين بعدم نبذها نبذاً تاماً من الأمة الإسلامية ، لهذا الاحترام لمبدأ جوهرى بصفة مطلقة في الإسلام على الرغم من أن جميع ملامحها التأليفية مشيرة للسخط والإتهامات بالهرطقة الموجهة إليها .

إن رؤساء الدين الدروز متآلفون مع نصوص الاناجيل ، ويكرمون اربعة من اصحاب هذه الاناجيل باعتبارهم انبياء وهم يوحنا ومتى ولوقا ومرقس . وتحت اسم مهلهين « رواد للعقيدة الدرزية » تجمع الكتب المقدسة من جانب آخر جميع البطارقة الابهاء المعروفين في التوراة وأهم القديسين في الأزمان الأولى من التاريخ المسيحي .

فقد اتجهت العقيدة الدرزية بالفعل نحو جميع التصورات الدينية الموجودة في عصر انبثاقها . وتحت مشعل التوحيد دمجت عناصر صادرة عن اليهودية وعن المسيحية بعضها مع بعض إلى جانب اقتباسات من الفنوصية والافلاطونية الجديدة والفارسية ، عاملة بدرجة قصوى على إخراج الجانِب التمثيلي والتوفيقي المتحقق من قبل في الاسماعيلية .

ولئن كان المذهب الاسماعيلي يفسر وصايا القرآن بالطريقة : «معجازية فإن حمزة قد خطى خطوة أخرى ، منكراً تقريباً ، إنَّ مسح القول ، بعث محمد ، إذ أبطل اول ما أبطل اركان الإسلام الخمسة ، ودفع بالأربعة التالية إلى الدرجة الثانية : الصلاة ، الزكاة ، صوم رمضان والحج إلى مكة . ونادى حمزة ، مكان

الأركان الخمسة التي يضاف عادة على وجه العموم ركن الجهاد والطاعة لأولياء الأمور ، الشرعيين ، بالشروط السبعة المتوجبة على الدروز :

- ١ - الإعراف بالخاصة الإلهية للحاكم ، والموافقة الدقيقة على التوحيد .
- ٢ - إنكار جميع المبادئ غير الدرزية .
- ٣ - نبذ الشيطان ونبذ الكفر .
- ٤ - القبول بأحكام الله .
- ٥ - التسليم لله في السراء والضراء .
- ٦ - تحریم الكذب إلا ما كان منه دفاعاً عن العقيدة .
- ٧ - التعاون المتبادل والتضامن بين جميع الدروز .

إن واجب الحقيقة ، في الشؤون الدينية يطبق فحسب على العلاقات بين الدروز أنفسهم . تجاه غير الدروز ، على العكس ، يُلزم بالسر الصارم والدقيق ، ومن المسموح ، في عصور الخطر العائدة إلى الاضطهادات الدينية ، للدرزي أن ينكر صراحة عقيدته ، لاجئاً إلى (التقية ، الكتمان) . وتلح تعاليم العقيدة الدرزية على خاصية التقية هذه . فإن الحاكم نفسه كان قد صاغ هذا المبدأ ، مبدأ التقية على النحو التالي : « إذا ما قُبِضَ لطائفة أن تسيطر عليكم ، اتبعوها بتفاخر واحتفظوا لي في قلوبكم » نظراً لأن المسلك الظاهري لا يفسد في شيء المسلك الباطني أكثر من أن ثوباً لا يعدل من الجسد الذي يرتديه .

نظرية الدروز في نشأة الكون *Cosmogonie* :

أحل الدروز في مركز معتقداتهم ، الإيمان بخلود الروح وبتمصها في أجساد متتالية إلى أن يجيء الزمن الذي تصبح فيه نقية تملأ ، فتدوب إلى الأبد « في النور وفي الفرح » . وتبعاً لهذا الاعتقاد في التقمص ، يطرح مذهب الدروز الاعتقاد بأن عدد الأرواح في الكون كان قد حدّد مرة نهائية في لحظة خلق العالم . ويُرجع الدين الدرزي خلق العالم إلى ثلاثمائة وثلاثة وأربعين مليون عام قبل العصر المحدد بظهور الفردوس الأرضي . وجعل الله من فكرة

واحدة اثباتي الكون الأرضي والسماء المأهولة بالنجوم . ومنذ ذلك اليوم أصبح كل شيء مأهولاً . وثمة عدد من الأرواح ، الله وحده يعرفها . تعيش على الأرض مندرجة في أجسام بشر . وهذا العدد يظل حتى نهاية الأزمان ثابتاً . وما من روح تغادر غلافها من اللحم - جسم الإنسان - من دون أن تؤخذ مباشرة في جسد آخر . فكل موت تقابله حياة جديدة . هذا الانتقال ، هذه المهاجرة من جسد إلى جسد آخر ، لعدد ثابت من الأرواح هي كذلك خاصة بالشعب الدرزي ، المختار من الله . الواقع إن كل مرة يموت فيها درزي فإن روحه تنقص من جديد في نفس الطائفة ، أو احتمالاً ، في طائفة درزية يزعم أنها في الصين ، وهو أمر ينكشف كذلك عن أنه من المستحيل على الدرزي أن يخرج من الطائفة الدرزية كما أنه يستحيل على غير الدرزي أن يدخل في الطائفة الدرزية باعتناق المذهب .

لدى آخر تجلّي للحاكم يصبح الكون بأكمله درزياً : « إن اليوم الذي سوف يظهر فيه (الحاكم) في صورة بشرية (تلموت) ويحاسب العالم بقسوة بسيفه ليس معروفاً . تُزف بشراء إشارات معينة : يتصرف الملوك تصرفات غريبة ، ويفرض المسيحيون شريعتهم على الإسلام . ويعد أن تكون جميع الطوائف قد حوسبت وأن تكون قد هلكت تولد من جديد بالتقصص فيحاسبها الحاكم مرة ثانية . وسوف تكون هناك جماعات أربع متكونة : المسيحيون واليهود والمسلمون والموحدون . ويكون المسيحيون منقسمين إلى نصيرية ومتوالية (كذا) . وسوف تضم جماعة الموحدين كذلك المرتدين أي أولئك الذين ، بعد أن تلقوا دين الحاكم عادوا فأنكروه للتحول إلى دين آخر . ويعد أن تتم محاسبة الموحدين بعدل ينالون السلطة ومفاتيح الملك ، والملكية والذهب والفضة . وسوف يكونون أمراء وياشوات وسلاطين »^(١٣).

وثمة عدد من الكوارث المرعبة ترافق مسيرة جيش الإيمان الذي يقوده الحاكم ، وسوف يستأصل حمزة « قائم الزمان » - (البداية والنهاية) - أولئك الذين يرفضون المجد الأبدي واعتناق عقيدة التوحيد . وتظهر قوى الشر في مكة

والقدس ويجري تدمير هاتين المدينتين إلى الأبد . ويهدم بيت الكعبة ؛ ويصير الحجر الأسود الملعون ، الذي يقدمه المسلمون الآخرون ، غباراً متثوراً لكي لا يبقى وثن معبود أمام وجه السماء . وها هي هنا نبوءة مقدرة ، وهو ما يُشكك فيه ، من جانب المسلمين الحق . والذين يُرى نتيجة الحساب أنهم اشراراً يطردون إلى صحراء من الآلام حيث تقدر العقوبات بجسامة الخطايا المرتكبة . وسوف ينال السُّنة والشيعَة (غير الدروز) والمسيحيون عِقاباً قاسياً ؛ وكذلك يعود متاولَة (شيعة لبنان) إلى الظهور يوم الحساب الأخير في اشكال الحمير . أما الأشرار من الدروز سوف تكون معاناتهم أشد من معاناة المسلمين الصّحّيحين ومن المسيحيين لأن الدروز كانوا في وضع للإعتراف بالحقيقة أفضل من وضع المسلمين ومن وضع المسيحيين . وبالمقابل فإن الدروز كانوا يعيشون حياة خيرة سوف يكونون سادة الجنس البشري بأكمله . وجميع الأرواح سوف تنقص ثانية إلا تلك التي تكون قد بلغت الكمال فإنها سوف تصعد إلى السماوات العلى .

- الإمامة عند الدروز والتجسدية :

يكيّف التجسيد الذي يطبع المذهب الدرزي تصوره للإمامة الذي يختلف هكذا عن تصور الإسماعيليين مع أنه يستوحي كذلك منه بدقة . إن الإسماعيلية ، كما رأينا ، تطرح شكلاً من النظير التاريخي لمذهب الأفلاطونيين الجديدة للإنبثاقات الكونية ، نسقاً من التجليات الدورية يتكشف عبرها العقل الكلي كخلق إلهي ، ويتضح . وليس المقصود في الإسماعيلية ، تقمص روح من جديد ، تجسّد وإنما انتقالات جواهر روحية . بالنسبة للدروز ، بالمقابل ، تتجسد الروح الإلهية كلية في أشكال جسدية والحاكم هو من حيث التاريخ آخر هذه التجسيدات الإلهية . لا يمكن أن يكون ميتاً ويتنظر أتباعه رجعته . وقد سبقته ثمانية تجسيدات إلهية أخرى . وهذه التجسيدات تسمى مقام ، مقامات . وقد شرح حمزة أن جب العليّ (العوسج) الذي تجلّى الله من خلاله لموسى هو أحد هذه المقامات .

هكذا ، من إمام بالنسبة للإسماعيليين ، أصبح الحاكم بالنسبة للدروز

التجسيد نفسه لله ، وهي صفة لا يمكن للإسماعيليين منحها له . فالإمامة ، نفسها المنظور إليها من قبل الدروز على أنها أعلى تجسّم للمبدأ الكوني من « العقل الكلي » ، كان قد خلقها الله ، انبثقت منه وآلت ، في زمنها ، إلى حمزة . ومن دون أن يكون حمزة هو الله نفسه ، فإنه ينطوي إذن على جزء صغير من الألوهية . في عصور مختلفة ، تجسد العقل الكلي المخلوق من قبل الله في أئمة كانوا أجيالهم الخاصة بكل منهم : شعيب (يثرون Yethro) في عصر موسى ، المسيح ، مسيح العدالة الحقيقية (عازر Lazare) في عصر يسوع وسلمان الفارسي في عصر محمد ، نبي الإسلام . وقد كان سلمان الفارسي أحد صحابته ويعتقد الدروز أنه أوحى إليه نبوته ، الأمر الذي يشير إستتار المسلمين الآخرين . وأخيراً كان حمزة في زمن ظهور الحاكم وصالح في زمن سعيد المعادي كذلك إمامين في زمنهما .

في نظر الدروز أن موسى وعيسى ومحمد وجدوا أنفسهم تُملَى عليها أعمالها من قبل الإمام ، المختفي بين مرديهم ، حواريمهم . وفي هذا القلب للنظام الأهمية المألوفة عن الوجوه الدينية ، يمكننا أن نرى تطبيقاً قصوي للمبدأ الإسماعيلي في البحث عن المعنى الخفي ، الظاهر الذي يفرض نفسه باعتباره ما هو أبداً إلا شكل وهمي صائر إلى أن يخدع غير الملقنين . ومع ذلك فإن الدروزية تظهر وكأنها أكثر كثيراً من إسماعيلية متطرفة . إنها تريد أن تكون ديناً مستقلاً ، تحل محل التنزيل المسمي (أولوية الوحي) ومحل التأويل الإسماعيلي (الأولوية المعطاة للتفسير) على حد سواء .

ومن الجدير التنويه بأن الأئمة ، بالنسبة للدروز ، لا يتحلون بالضرورة من علي - وهذا إختلاف هام في الفرق الشيعية الأخرى - وأن علياً ، من جهة أخرى ، والأئمة العلويين ، الآخرين غير الحاكم ، المبيجّين لدى الشيعة الإمامية أولدى الإسماعيلية ، ليسوا سوى وجوه ثانوية . غير أن بعضاً من هؤلاء الأئمة العلويين كانوا كذلك في ازماتهم تجسيدات لله غير جلية .

كذلك تبدى نصوص الدروز المقدسة إعتقاداً بأشكال أخرى من إنبثاقات

العقل الكلي . وهذا هو شأن الروح الكلية (النفس) ، التي تنبثق منها بدورها الكلمة ، والجناح الايمن ، الذي يدعى كذلك السابق هو الانشقاق الرابع . والجناح الأيسر الذي يسمى كذلك التالي هو الخامس . وهذه الإنشاقات وهي أعلى الإنشاقات المسماة بالحدود قد تجلت في شكل خمسة وزراء تجسد فيهم جميع تعاليم وقواعد مدونات الدروز ، وحمزة « النبي الاسمي » . اول مرید للحاكم وإمام زمانه هو صاحب اعلى درجة بين أولئك الحدود .

تحت هؤلاء الوزراء يقع مقام ثلاثة صفوف من الرسل تشتمل على الموظفين التاليين : الدعاة ، المأذونون ، المقصرون أو النقباء (المسؤول واحد منهم عن منطقة) . مهمتهم هي نشر معرفة العقائد ، ولكن في وسط الطائفة وحدها فقط لأن باب الدخول إليها ، الإلتناء ، أقفل نهائياً : فالمرتب الدرزي سوف يرجع بصورة حتمية إلى دينه الأصلي بعد موته ، وكذلك ، الغريب ، الذي يكون صدقة قد أتى إليه الدين الدرزي . وهكذا فإن واجب تنمية الإيمان الدرزي يتجه إلى وسط الجهال وإلى نساء الطائفة ، بالتقابل مع العقال ، المطلعين ، الملقنين ، فقهاء الدين . فهذا التصور الدرزية ، كطائفة مقفلة لا يدخل إليها أحد بالإهداء ، بإعتناقها من جديد ولا يخرج منها أحد ، (خروجاً نهائياً) ، بالإرتداد ، يبدو أنه قد فرض بعد المقتنى Al - Muqtana فحسب (١٠٣٤) خليفة حمزة على رأس الطائفة . ذلك أن الطائفة بعد حقبة التبشر المكثف الذي سبق ، انكفأت على نفسها بانتظار عودة الحاكم وحمزة ، في عرائنها الجبلية ولا سيما في جبل حرمون ، متجنبية أي اعتناق جديد والتزواج المختلط .

٤ - النصيرية ، أو العلوية :

أ - أصل الطائفة :

هؤلاء النصيريون ، الذين يدعون عادة أكثر بإسم العلويين ، منذ ما بين الحريين ، يتركزون اليوم في سوريا ، وقد انسحبوا عن الشيعة الإمامية في القرن التاسع ، بالإعتراض على الامام الحادي عشر الذي قيل به بالمقابل

الإثنا عشريون. يقدر عددهم حوالى المليون تقريباً ويمثلون نسبة ١٢,٥ من عدد سكان سوريا . وقد سميت الطائفة هكذا بإسم اول فقهاها الذي يعتبر مؤسسها محمد بن نصير السامري العابدي من اعيان البصرة ، المظنون بأنه من أصل فارسي . ويات عبارة « العلويين » التي تعني أشياع عليّ مفضلة اليوم على عبارة النصيرية ، التي غدت تحمل بعضاً من الانتقاص وعلى عبارة الانصارية التي كانت تستعمل فيما مضى . وقد اعطتهم العبادة المتجلية على نحو خاص والمتحمسة لعلّي حق المطالبة بهذا الإسم . ويشكل جبل الانصارية ، أو جبال النصيرية وهي سلسلة ساحلية من الجبال ، استقالة للبنان شمالاً ، بعد فتحه حمص - طرابلس ، موطنهم الرئيسي . وخلف بن نصير في قيادة الطائفة المنشقة ، اثنان هما محمد بن جنذب ومحمد الجنان الجنبلائي . الاول من جنوب العراق (منطقة الكوفة) ، في قلب اقليم ترمز الزنج والقراطة . وأما الثاني ، فعاش في حماية أمراء بني حمدان في حلب ، متقللاً ما بين حلب والكوفة وساهم في إعداد المذهب العلوي . وكان أحد مريديه ، بدوره ، أبو سعيد ميمون طبراني (المتوفى حوالى ١٠٣٥) وكان مجادلاً خصباً . وفي القرن الخامس عشر انقسمت الطائفة إلى شطرين : الشمالي أو الشماليون أو الحيدريون بإسم زعيمهم علي حيدري والجنوبيون أو القمرية .

ب- المذهب العلوي :

يقدم نفسه كمذهب الدرّوز والإسماعيليين ، مذهباً تأليفاً شديد التعقيد ، مازجاً بالعناصر المستخرجة من الشيعة الإسماعيلية ، اقتباسات مسيحية ويهودية وسبئية ووثنية . إنه يفرض الاعتقاد بإله واحد احد تجلّى بالتجسيد سبع مرات ، في شكل انساني من هايل Abell إلى علي ، مروراً بشيفا ويوسف ويشوع واساف وشمعون (وسيفاس) ويعتبر التجسيد في علي اكمل جميع تلك الإفصاحات، الإبانات الإلهية، وآخرها . فضلاً عن ذلك فإن علياً هو إمام الأئمة ، الاول بين جميع أولئك الذين من ذريتهم أدوا هذه المهمة ، مهمة الإمامة من بعده .

في كل من هذه التجليات أبانت اللوهمية عن حالها بشخصين آخرين

يترجمانها كانا ؛ إذا صح القول ، شاركتين فيها ، مكونين ، على هذا النحو ،
 ثالثاً ضرورياً . وهذا الثالث المتعذر قسمته يسمى معنى - اسم - باب ، باسم
 الثلاثة المؤلفين له . فالمعنى يمثل العنصر الجوهرى في الألوهية المجسدة على
 هذا النحو ، فهو مدلولها ، ضميرها ، الحقيقة الواقعة لجميع الأشياء . والعنصر
 الثانى ، الاسم (ويسمى كذلك الحجاب) لأنه تحت هذا الاسم أو هذا
 الحجاب يختبئ الـ « ضمير » الذي يكشف كذلك من خلالهما . أما العنصر
 الثالث وهو الباب وقد سمي هكذا لأننا نتوصل إلى معرفة العنصرين الآخرين
 الأولين بالمرور منه . ففي عصر آدم عندما كان هايل Abel المعنى كان آدم هو
 الاسم وجبريل هو الباب . وفي عصر محمد كان علي هو المعنى ومحمد هو
 الاسم وسلمان الفارسي هو الباب . هكذا إذن كان علي يبرز على محمد ويفوقه
 (وقد ناقش هذا المبدأ المريد ميمون)

هذا الثالث الإلهي ، الأقانيم الثلاثة ، تتمثل في علامة ، في طابع
 بالنسبة للمؤمنين الحقيقيين متكوّن من احرف ثلاثة : عين ، ميم ، سين : وهي
 الأحرف الأولى من اسماء علي ومحمد وسلمان . وهذه الأقانيم العلوية الثلاثة
 تتضح كذلك برموز كواكب ثلاثة : علي هو القمر ومحمد هو الشمس وسلمان
 هو السماء . وهكذا من خلال المذهب العلوي تعود إلى الظهور الغنوصية الشرقية
 المبنية على الاعتقاد في الكواكب ، التي صمدت ، على الرغم من الإسلام
 ومن المسيحية ، حية في سوريا زمناً طويلاً جداً ولا سيما لدى الصابئة « عبدة
 نجمة القطب » (انظر الفصل الثالث هامش ١١) .

تؤكد تأثير الزردشتية على المذهب العلوي تلك الأهمية الهائلة التي يوليها
 المذهب لمفهوم النور ؛ حيث يطرح فيه كسملة وجود « عالمين مضيين » ،
 الكبير وهو السماء والصغير وهو العالم الأرضي مقر البشر ، المخلوقات
 الضعيفة ، السجناء في اجسام هي قبورهم لا يكون في وسعهم أن يُعْمَوا ، أن
 يُنْشَروا ويعودوا إلى السماء إلا بواسطة كائنات سماوية (أو كواكب) . ولـ
 « هذين العالمين المضيين » عالمان نظيران هما الكبير - وهو مأهول بالجن ،

المعدّ، بعد اتصالات عديدة إلى جيف بشرية أو حيوانات مذبوحة، إلى العودة إلى المادة الجاملة (معدن، حجر، إلخ) - والعالم الصغير ، المأهول بنفوس هالكة ممسوخة إلى حيوانات وإلى نساء . وبالنظر إلى أن المرأة ، بالنسبة للعلويين مجردة من الروح . فقد أذن هذا لبعض المطلعين ، المكشوف عنهم الحجاب ، من متطرفي الطائفة ، بأن يقدموها قسمة ، كالخبز إلى الضيف العابر ، المطلع هو أيضاً المكشوف عن الحجاب وهي ممارسة جنسية تثير على نحو خاص سخط الشيعة والسنة على حد سواء . والفروض أن جميع النفوس كانت قد خلقت انطلاقاً من الجوهر الذي يسكن جميع الكائنات وبعد عدد معين من التقمصات ، إذا ما هي نجت من الهلاك الأبدي ، تصبح كواكب ، نجوماً في « العالم المضيء الكبير » .

إن المبدأ الإلهي ، الـ معنى يكون مطابقاً للنور الذي يتجلى ، عند الإقتضاء ، في « خادم النور » أعني في النبيذ . وهذا النبيذ المنلور للمطلعين ، المكشوف عنهم الحجاب ، والذي يشرّبونه أثناء احتفالاتهم الأمر المثير لإستكار المسلمين الآخرين كذلك الذين يرون فيه اقتباساً من المسيحية وخرقاً لمبادئهم ، وهو كذلك أحد تجليات علي المؤولة .

وفضلاً عن ذلك بالتطابق مع مبدأ الإنشاقات المتدرجة الذي تنبأه جميع الفرق المرتبطة من قريب أو بعيد بالإسماعيلية ، فإن الألوهية العلوية تتجلى أيضاً بصورة أقل كمالاً وأقل كثافة منها في التجسّدات السبعة الكبرى ، التي سبق التنويه عنها ، في اشكال ثانوية : فإن سلسلة الأئمة الإثني عشر المعترف بهم التي تبدأ بالحسن ، والمنتية من بعد ، والملائكة الخمسة (الملقبون بالأيتام لأنهم يريدون فقدوا أساتذتهم) . أما الأئمة اللاحقون ، وهم مجرد أئمة للمعبادة ، فإنهم لا ينبغي أن يخلطوا بالأئمة الإثني عشر المشاركين بالألوهية .

يضاف إلى هذه العقائد معتقدات دورية ومسيانية (متعلقة بظهور مسيح) ، (خمسة عوالم تقدمت عالماً مأهولة بكائنات غير إنسانية ، من أتباع علي) . وحياة الكون تجري تبعاً لتتابع دورات منظمة بقوانين معقدة للمعرفة العديدة ،

يُعلن عن كل منها بوحى جديد . وقد بقي الإيمان بالمهدي الذي سيعلن نهاية العالم ، بالغ التوقد في الأوساط الشعبية التي يفوتها ، بالمقابل ، شطر كبير جداً من لاهوت هذا الدين السري المعقد . فإن دين العلويين الشمسي قد جنح إلى الانفصال بصورة تدريجية غير محسوسة عن المذهب المقصور على نخبة من المطلعين ، المكشوفة عنهم الحجاب ، إذ عاد يلتقي شيئاً فشيئاً بالمعتقدات السامية القديمة المتسمة بالتعبد المألوف لحضور إلهي مقيم على الأماكن المرتفعة وعلى التلال والروابي ، على مقربة من الينابيع والأشجار الخضراء .

ولقد انتشر المذهب العلوي ، من منشأته في العراق ، إلى سوريا الشمالية ، التي كانت توفر وهي تحت سيطرة الحمدانيين في حلب ، الميدان الملائم للدعاية الشيعية . وفي القرن الحادي عشر يسّر قدوم الصليبيين تقدم العلويين : فإن منطقة الاحتكاك بين أرض الفرنجة وأملاك المسلمين No man's land ، غير المحددة كانت تشكل أرضاً مفضلة لدى جميع فرق المنشقين عن الإسلام ، كطوائف مضطهدة تعيش على هامش الدين الحق ، الأورثوذكسية . وهكذا استقر العلويون والإسماعيليون بطرائق متماثلة (تحول إلى الدين ، فتح ، أروهاب) ، في المنطقة الجبلية القاحلة التي تمتد ما بين سهول العاصي وسهول انطاكية الساحلية ، لا يراعون بينهم على غرار جميع الطوائف الشيعية سوى علاقات من المنافسة والكراهية الحادة .

وجاء طرد الفرنجة ضاراً جداً بالأقليات المنتشرة (المهترقة) . إذ كان سلاطين المماليك الحاكمين في مصر وفي سوريا يريدون الخلاص من أعداء الداخل كما تمكنوا من دحر الخطر الخارجي القادم من الغرب . فاكسحت جيوش بيبرس بلاد العلويين والإسماعيليين مساعية إلى فرض تحويلهم الديني بالقوة وبناء الجوامع في كل مكان (القرن الثالث عشر) . إلا أن انعلويين كانوا في القرن الرابع عشر ما يزالون على جانب كاف من الكثرة ومن القوة يستثيروا مخاوف الصلافة المسلمة . (من أجل التطور السياسي اللاحق للطائفة ، انظر الفصل الخامس) .

٥ - البهائيون :

سوف لا يكون تنويعنا بالطائفة البهائية المتحدرة من الشيعة في القرن التاسع عشر ، إلا للذكرى هنا . فهي وإن كانت مهمة في إيران حيث يشكل عددها حوالي ٣٠٠,٠٠٠ نسمة (وأكثر من هذا العدد في الهند أيضاً) تكاد لا تكون موجودة عملياً في البلدان العربية ، حيث نجد بعض المثات فحسب من اعضائها لاجئين . وبالمقابل فإن شتات البهائية هام جداً في أوروبا الغربية وبخاصة في الولايات المتحدة ، مما لم يفته اطلاق دوي كبير للإحتجاجات التي اعقبت الإضطهادات التي كان البهائيون ضحيتها في ايران . فإن نشاط هذه البؤر البهائية لهو في بدء استعمال متطور تطوراً كافياً يتعلّق بهذا الدين الذي لا يعوزنا التوثيق عنه .

ندين بتأسيس الطائفة البهائية إلى بهاء الله ، واسمه الحقيقي ميرزا حسين علي نوري ، المولود في اسرة نبيلة من طهران عام ١٨١٧ ، الذي سجن ثم نفي إلى العراق لإتتمائه إلى البابية ، وهي حركة منشقة من الشيعة أسسها عام ١٨٤٤ سيّد علي محمد المولود في شيراز في نحو عام ١٨٢٠ . وتجدر الإشارة إلى أن البابية كانت هي نفسها صادرة عن الشيخية التي هي كذلك فرقة شيعية أسسها احد الفقهاء من البحرين وهو الشيخ احمد الاحساني المقيم في ايران على عهد فتح علي شاه (١٧٩٧ - ١٨٣٤) ثم فصل لإنكاره البعث بالجسد المادي وللحقيقة المادية لصعود النبي ؛ وما نزال نجد حتى اليوم شيخيين في ايران ولا سيما في كرمان وكذلك في العراق .

كان ما كشف عنه بهاء الله من أنه هو « الذي سوف يظهره الله » الذي يتنظره الباييون ، في عام ١٨٦٣ أثناء منفيه في العراق ثم نبأ نبوءته ، جامعاً حوله معظم الباييين . وقام بعرض مذهبه الذي اتسم بالطابع الذاتي بالنسبة للبابية وللشيخية ، ابنه بصورة خاصة عباس افندي (عبد البهاء) المولود في طهران عام ١٨٤٤ والمتوفى عام ١٩٢١ في حيفا (الأرض المحتلة اليوم) حيث غرس مركز الطائفة : « بيت العدالة الشاملة » . واتخذ المذهب لنفسه هدفاً توحيد الانسانية السياسي - الديني وتنظيم حكومة عالمية .

لم تحظ الطائفة البهائية ابداً على اعتراف السلطات الايرانية ، وإنما لقيت تسامحاً فحسب ، وكثيراً ما كانت تتعرض ، منذ نشأتها لسوء المعاملة من جانب الاكثرية الشيعية . وإلى الاتهام بالهرطقة جاء يضاف ، منذ عدد من العقود ، الاتهام بالإرتباط بإمبريالية الأميركية (بالنظر إلى أن الطائفة كانت كثيرة المهاجرة إلى مختلف انحاء الولايات المتحدة الاميركية) وبالارتباط بإسرائيل حيث جرى توطيد مركزها الروحي حتى قبل خلق الدولة العبرية . وبعد اسقاط النظام الملكي بفترة قصيرة ، وعلى الرغم من نداءات القادة الجدد لحماية الاقليات في ايران ، تضاعفت اضطهادات السكان وملاحقاتهم وهجماتهم ضد معابد وممتلكات البهائيين بالنظر إلى اتهام الطائفة بالتعاون مع نظام الشاه وبأنها أفادت مغنم مادية جوهرية . لذلك تزايدت هجرة البهائيين . وفي مطلع عام ١٩٨٤ كانت اسماء عدد كبير من المعتقلين البهائيين مدرجة في عداد سجناء النظام السياسيين .

IV - أقصى الهامشية الإسلامية :

اليزيديون أو عبدة الشيطان .

١ - اصول الطائفة (١٥) :

لقد جرى التساؤل طويلاً حول الأصول الدينية لهذه الطائفة المسلمة غير الشيعية وكذلك حول اصولها العرقية . فاليزيديون منتشرون في كافة انحاء آسيا الصغرى ، بيد أن اهم تجمعاتهم ، تجمعات الشيوخان ، مركز الطائفة الديني نجدها في العراق ، إلى الشمال الغربي من الموصل وخاصة في سنجار ، إلى الغرب من هذه المدينة نفسها . كذلك للطائفة ممثلون في تركيا : في جوارديار بكر وسرت وفان وبهتان وفي منطقة بيراجيك ؛ وفي ايران : على مقربة من تبريز ؛ وفي ارمينيا السوفيتية : في اقليم إيريفان ؛ وأخيراً في سوريا : بالغرب من عامودا وفي وادي عفرين وجبل سمعان . ويقدر بأن مجموع اتباع الطائفة قد لا يتجاوزون اليوم السبعين ألف شخص منهم ٥٢,٠٠٠ في العراق و ١٥,٠٠٠ في سوريا .

ولما كانت هذه الطائفة تبرز جميع الخصائص العرقية للاكراد (سمات طبيعية ولغوية - بالكاد تختلف لهجاتها عن لهجات الاكراد -) ولا تتميز عنهم إلا بمعتقداتها الدينية ، فإن التقدير غالباً أن المقصود بها مجرد جماعة من الاكراد لها ممارسة دينية تختلف عن السنة السائدة . وإنه ، في الواقع ، لضرب صفح عن مشكلة اصولهم العرقية - الدينية ، لأنه إذا كان اليزيديون قد تأكروا اليوم حقاً تماماً وإنهم يقدمون انفسهم جزءاً من الشعب الكردي فإن قضية اصولهم البعيدة ما تزال تشكل موضوع فرضيات متضاربة .

تبعاً لتقليد شفهي متداول في اليزيدية ترجع الفرقة في شأنها إلى البصرة وإلى الاقليم الأردني من الفرات في العراق وإنها ، على اثر هجرة استقرت ابتداء في سوريا ثم في سنجار وفي مناطق كردستان حيث نجدها في الوقت الحالي . وقد دفع هذا التقليد وكذلك الطبيعة الخاصة لمعتقدات اليزيديين وطقوسهم الدينية بعض الكتّاب إلى أن يروا في اليزيدية إحدى تحولات قسم من الصابئة . ويتميز المذهب اليزيدي بخليط من عناصر مسيحية ويهودية ومسلمة وصابئة وغنوصية ومانوية ، مع غلبة العناصر الصابئة . كذلك أمكن ، إنطلاقاً من دراسة مذهبها ، الايحاء بأن الفرقة كانت حقيقة واحدة من بقايا الصابئة القديمة . ومن جهة أخرى فإن اليزيدية تمكنت من الظهور بأنها على جانب قليل من المشاطرة للإسلام - وإذ هي واقعة في حقيقة امرها عند أقصى تخوم جنيح اشكال الهامشية الإسلامية المعروفة - وأن بعضاً من بين المثقفين الاكراد يعتبرها شكلاً محرفاً من الزردشتية - الدين الأصلي لشعبها - قد رأوا في هذه الفرقة بقية من الكردية الصحيحة ومن أجل هذا أولوها اهتمامهم ومنحوها عطفهم ، وبعض الكتاب من المستشرقين ، منهم هورتن Horten ، دَعَمُوا على هذا النحو ، هذه الأطروحة بتقديم اليزيدية على أنها عبادة صرفة للنور وأنها انتصار للثلاثية الإلهية عند قدماء الفرس .

أحدث الفرضيات وأكثرها ثبوتاً على الصعيد العلمي ، المتعلقة بأصول اليزيدية التاريخية ، هي فرضية المستشرق الإيطالي م . أ . غويدي M. A.

Guidi، التي أيدتها أعمال ر. ليسكوت R. Lescot بعد اكتشافه لوثائق القرن السادس عشر . فاليزيدية ، وفقاً لهذه الفرضية تكون ناشئة عن رد فعل سياسي - ديني لصالح الأمويين شبيهة بالحركة المناصرة لعلي التي نلقاها في اصول الشيعية . فإن الحركة ، وقد هاجرت من جنوب العراق باتجاه سنجار ، تكون قد تموضعت فيما بعد في كردستان حيث تأكدت وابتعدت عن الإسلام الصحيح إلى حد فقدت معه أية مشابهة معه . كان الأمويون لا يزالون يحافظون فعلاً ، بعد سقوطهم ، على اتباع عديدين ، خطيرين في دمشق وحتى في بغداد ، وعلى وجه خاص عديدون في جنوب كردستان حيث يبدو أن كثيرين من اعضاء اسرتهم لجأوا إلى هناك وكان بدء ظهور الفرقة في القرن الثاني عشر في ذلك الإقليم من جنوب كردستان مع الشيخ عدي .

هذا الزعيم الديني ، سليل الخليفة الأموي مروان (٦٨٤ - ٦٨٥) ، المولود فيما بين عامي ١٠٧٣ وعام ١٠٧٨ في بيت فار ، بالقرب من بعلبك . وأثناء دراسته في بغداد أنشأ صلات مع أهم منصوفة زمانه ولا سيما مع عبد القادر الجيلاني الذي باداه بإعجاب كبير . ثم اعتزل بعد ذلك في لاله Lalah في جبال Hakkîrî وأقام في دير مسيحي مهجور ، أصبح فيما بعد قبراً له . فجمع حوله عدداً من المريدين (وهكذا حمل النظام المؤسس اسمه : الـ « عدوية ») وهو يجاهر بمعتقدات صحيحة كل الصحة ، كما يشهد بذلك الآثار التي خلفها . ولكن بعد موته (نحو ١١٨٠) انقلب المؤيدون الذين جندهم من الاكراد في البلاد ممن لم يكن قد تأثر بالإسلام لا شك إلا تأثراً سطحياً ، إلى الهرطقة بسرعة . ومنذ منتصف القرن الثالث عشر صار اعضاء الفرقة يعتبرون وثنيين خطيرين في نظر المسلمين الآخرين .

٢ - المذهب اليزيدي :

لا يقدم المذهب اليزيدي ، حقيقة ، أكثر من بعض الاستذكارات الإسلامية ، بخلاف مذاهب الطوائف الشيعية التي ما زالت تحتفظ ، أيا كان بعدها عن الإسلام السني ، بالحد الأدنى من السمات المشتركة . كذلك جرى

تصور اليزيدية مدة طويلة ، على أنها وثنية ذات تطلعات إسلامية ، إستشارة حقيقية ، كان من شأنها أنها اطلقت العنان لمدافع فقهاء السنة والشيعة ، التي جاءت تبرر سلسلة الإضطهادات الطويلة التي كانت قسمة اليزيديين . ومن جانب آخر فإن النسب الأسطوري الذي يقيمه اليزيديون بين طائفتهم والخليفة الأموي يزيد بن معاوية (٦٨٠ - ٦٨٣) قد ساهم هو الآخر في إفقادهم الاعتبار كذلك في انظار السُنّة ، بل وأكثر من ذلك في نظر الشيعة . فوفقاً لهذه الرواية الخرافية يكون الذي أنشأ الطائفة في الأصل هو شاهي بن جراح ، المعروف بأنه ابن آدم . إذ يُهبأ لليزيديين في الواقع إنهم ، بخلاف البشر الآخرين الذين يتحدثون من الزوج آدم وحواء ، من نطفة الرجل الأول وحدها ، موضوعة في حضانة في جرة محكمة الاغلاق لمدة تسعة شهور . أما بذرة حواء - نطفة حواء - الموضوعة في الظروف نفسها ، والمتصارعة مع آدم من أجل التبريز ما كان يمكنها أن تتنج الاهامة . هذه الماهية الخاصة باليزيديين تبرر قناعتهم بأنهم يحتلون مكانة مستقلة عن الجنس البشري وأن عليهم ألا يختلطوا بالكائنات البشرية الأخرى . ومن هنا يكون من المستحيل أن يصير المرء يزيدياً بالاعتناق ، ولكن بالولادة فحسب . ووفقاً لهذه الاسطورة كذلك يبقى أن يزيد ، الخليفة يزيد الذي تنسب إليه الطائفة ، كان قد تخلى عن السنة ليصبح مصلح ، هذه الطائفة اليزيدية الأصلية . وفي الزمن التالي سوف يتقمص في الشيخ عدي . وعليه فإن عاطفة السنة بالنسبة لهذا الخليفة هي على الأصح عاطفة متحفظة ، وتتغير لدى الشيعة إلى عداوة صريحة ، لأن مسؤولية موت الحسين بن علي في كربلاء ، وهي جريمة يضاف إليها نهب المدينة وقذف مكة وحرق الكعبة . . تقع كلها على يزيد . وامتد الخزي والدنس من الخليفة يزيد ، على هذا النحو ، إلى اليزيديين الذين يقديسونه ويتسبون إليه بحمية . لذلك كثيراً ما أعلن عن ديار اليزيديين أنها دار حرب وتقرر بأن إفتاء الفرقة عمل من اعمال التقوى . فقد صدرت فتاوى عن فقهاء الإسلام ، مرات عديدة تحض المؤمنين على استئصال كافة اعداء الشريعة هؤلاء الذين ، على ما يقال ، يمارسون الفسوق الطقوسية اثناء حفلاتهم الدينية التهكية حيث يدنس القرآن

واسم النبي ويهانان . فإن رقصات اليزيديين الذهولية ووجداتهم الوجدية الجماعية الليلية أكدت تلك الإشاعات المبالغ فيها لا شك .

إن نعت « عبدة الشيطان » الذي ألصق بهم ، يفقد سلفاً سمعة مذهب لدى مسلمين فضلاً عن أن معرفتهم به قليلة جداً . فالملقنون ، المكشوف عنهم الحجاب ، وحدهم ، من بين اليزيديين انفسهم ، هم الذين يعلمونه بدقة . إذ أن التقاليد تُقلت بصفة اساسية شفاهة ، ولم يكن فيما مضى الحق إلا لأسرة واحدة من الشيوخ اليزيديين بأن تتعلم القراءة والكتابة (وهو امتياز ديني) . ولا يعرف لهم إلا كتابان مقدمان : « كتاب الوحي » والـ « كتاب الاسود » .

يؤمن اليزيديون بإله واحد احد يعاونه سبعة ملائكة ، كائنات نصف إلهية هم : طاووز الملائكة Tawûz al-Malâ'ika ، وهو الأسمى ، الذي ترجم اسمه بصورة حرفية يعني ، الملاك - الطاووس ، وليه سلطان عزي ، شاي شمس - شاي Shay تعني في لهجة سنجار تحريفاً لكلمة شيخ ، تسبق ، تقدم اسم بعض الملائكة - شاي عدي ، شاي حسن ، شاي فخر الدين وشاي ماند . ورياء التقليد بأن يكونوا جميعهم ، باستثناء طاووز الملائكة ، عاشوا على الأرض في عصر الشيخ عدي ، مؤسس الطائفة ، الذي يقدم هو نفسه تارة على أنه ملاك وتارة أخرى على أنه نبي . وليس الملاك عزي Azi ، شخصاً آخر غير الخليفة يزيد نفسه . أما معظم الملائكة اليزيديين الآخرين فليسوا إلا خلفاء الشيخ عدي الاوائل (المتحدرين في الحقيقة الواقعة من اخيه) الذين رُفِعوا إلى مقام شخصيات سماوية نصف إلهية . وللمسيح في نظرهم كذلك وضع الملاك المتجسّد في شكل إنساني ، ولكن يعارض في موته على الصليب : وهم يتوقعون له عوداً ثانياً .

يمثل الملاك الطاووس Tawûz al-Malâ'ika الوجه الأكثر إشارة للإهتمام بين مجموع الملائكة . إن عبادة الطاووس ترجع إلى الآشوريين ونجدتها في اشكال مختلفة لدى اليونان (« Taos ») وفي الهندوسية . وتبعاً لأقدم مفسري القرآن ، تقلد إبليس شكل الطاووس ، بداية ، للولوج إلى الفردوس

الأرضي لغواية آدم وحواء ؛ وكذلك يعزو الدروز والصابئة للشيطان هيئة هذا الطير . وهذه المشابهات تدعو إلى التفكير بأن طلووز الملائكة لدى اليزيديين ما هو إلا الشيطان ، المعاد اعتباره مسبقاً على هذا النحو وسوف يأخذ مكانه بين الملائكة . فإن بعض الصوفيين ، السابقين لعهد الشيخ عدي ، كالحلاج أو معاصريه مثل فتح أحمد الغزالي اخي المفكر الشهير ، كانوا يؤكدون بأن إبليس ، وقد رفض السجود لآدم ، مفضلاً التعرض لعقاب ابدي على أن يقدم تسييحاً إلى مخلوق هو واجب لله وحده ، قد ساق اعظم برهان على الاخلاص الممكن تصوره . وليس من المستحيل ، كما يقول أحمد تيمور أن يكون الشيخ عدي أو بعض مريديه قد يتبنوا وجهة النظر هذه ؛ أما الفلاحون من جهتهم الذين بلغهم فيما بعد تعليم كهذا وجدوا من الأيسر تقريب تاريخ الحدث والافتراض بأن الشيطان منذئذ استعاد خطوته . فعبادة اليزيديين للشيطان سوف لا تكون أدنى امتداداً لمبدأ لقوى الشر، ولكن للشر المطهر بالتعميد، بالرقى والمتصالح مع الخير ، وينيله للعفو بسبب توبته ، يجسد طاووس الملائكة النقي نفسه للشر . أما وقد قضى ٧,٠٠٠ عام في الجحيم للتكفير عن خطاياهم فإن الملاك الطاووس كان قد ملأ فيه سبعة جرار من دموعه ، في وسع محتواها أن يطفىء نار هذا الجحيم . إن اليزيديين إذن على هذا النحو ، قد ابطلوا الجحيم كما ألغى الشيطان ويركزون على التناسخ للتكفير عن الخطايا المقترفة في هذا العالم الدنيوي . فالعادلون يتمصون مرة أخرى في شكل إنساني ، في حين يولد الأثمون من جديد في اجسام حيوانات محتفظين بها مدة طويلة أو قصيرة وفقاً لجسامة ذنوبهم .

تصور نظرية اليزيديين في نشأة الكون (العالم) كنتيجة لدورات متتالية من الخلق وتؤكد على أننا نحن الآن في الرقم السبعين من هذه الدورات . وكالصابئة يشمئز اليزيديون من اللون الأزرق ويتوجهون إلى النجم القطبي وإلى الشمس في صلاتهم . واحترامهم للنار ، التي يجب تجنب تنجيسها ، هو أثر من آثار الزردشتية يخالطه شيء من الإبهام . وأما الصور والاضحيات والكتابة على الأضرحة فتذكر بالإسلام . وهم يختنون ، وإن كان الختان عندهم غير

إجباري (إلا أنه كما يقال ، بدافع الانتهازية الصرفة تسهلاً للإعتراف بهم كمسلمين) ، في حين أن التعميد إجباري . وثمة إستذكارات مسيحية أخرى ما تزال حاضرة : « قصة القربان » - نوع من سر القربان المقدس - ، الشرب الشعائري للنبيذ ، زيارة الكنائس المسيحية إبان الزيجات اليزيدية ، الخ . وتندمج في هذا كله عناصر صوفية (رقصات ذهولية ، وجدية ، اجلال الشيوخ الصوفيين) وعبادات قوى طبيعية (قبور ، استخارات بالحلم ، رقصات) . وأخيراً فإن الدرزية نفسها تجد صدى هنا ، في المبدأ ، الشاذ جداً في الشرق الكاره للنساء (كذا) ، الذي يمنح النساء اليزيديات امتياز ممارسة وظائف دينية ، تماماً كما يجيز الدروز للنساء الدخول إلى مجالس طائفتهم السرية . ولا يتناول تحريم الأغذية إلا الخس ولحم الخنزير .

لقد كَيْفَ نظام اليزيديين الديني ، حقيقة ، تنظيمهم الاجتماعي . فتدرج الوظائف الدينية - ذلك نفسه الذي كان من شأنه أن يوجد في العدوية البدائية - يفيد مسوّغاً لنسق من الطبقات فريد في إطار الشرق الأدنى . فإن هذه الطبقات مؤسسة على التنسيق بين التخصص الديني والنسب . كل فرد يُنشأ ويتعرّع ويكبر ويتزوج ويموت في الطبقة التي ينتمي إليها بالولادة . وفي قمة البناء المتدرج مستوى شخصيتان وعائلتاها الذين يشكلون الطبقة العليا : إحدى الشخصيتين هو الأمير ، أو أمير اليزيديين ، يمارس السلطة الزمنية . له وحده صفة تمثيل اليزيديين في الخارج . وهو معتبر أنه متحدر من الخليفة يزيد . أما الآخر ، فهو الشيخ الأعلى ، سليل الشيخ حسن ، أخي الشيخ عدي ، وله سلطة مطلقة في جميع المسائل الروحية . وفي وسعه النطق بفصل أحد اليزيديين .

ويحسب التدرج التنازلي في الأهمية ، تجمع الطبقة الثانية الأسر الأخرى من المشايخ . ويقال إنها سلال الملائكة التي مر ذكرها وقد تجسدت لتمش بين البشر وتهديهم على طريق النجاة والسلامة . وجميعها تنسب إلى الشيخان Shaykhān ، لكنها ، في أحد المصور القديمة تفرقت في مختلف التجمعات اليزيدية .

إن الواجبات الكهنوتية التي تفرضها وظيفة الشيخ ليست ملزمة كثيراً: فهي تقتضي ، بصفة أساسية ، إتمام طقوس تحدد الولادة ، الزواج ، المآتم . إنها هنا مصادر الكسب . إضافة إلى أن كل مؤمن ، يأخذ على عاتقه في الموسم من كل عام أن يقدم لشيخه جملاً عينيّاً أو نقداً ، محليداً تبعاً لموارده . من هنا كثيراً ما يكون المشايخ في ثراء هائل . وفي سنجار بخاصة غالباً ما توصلوا إلى اكتساب أهمية سيامية أكبر من أهمية زعماء القبائل وإلى استبعادهم . ويعد وفاة الشيخ يتقاسم اولاده مريديه وبقي التركة . فإن المريد مرتبط حقيقة بشيخه ولا يستطيع تغييره .

تقدم عائلة شاي حسن Shay Hasan جميع عائلات المشايخ الأخرى ويُنظر إليها على أنها المؤتمن الأهم والرئيسي على العلم الديني . فإن الباشيما Payshimâm وهم الرؤساء الروحيون للدين ، يُجَنَّدون من بين سلاثل شاي حسن وحدهم . ويكون منصب الباشيما نصف وراثي . واحد في شيخان وواحد في سنجار وثالث في تركيا .

يعاون الشيخ في مناصبهم بيرس Pirs وهم اشخاص ما تزال وظائفهم ومهامهم غير محلدة تحليداً تاماً . فالبيرس هؤلاء يملكون هم ايضاً « اقطاع » معينة من المريدين ، ينالون منهم كذلك جملاً سنوياً ولكن حالتهم المادية تبقى ادنى بصورة واضحة جداً من حالة المشايخ ، وكذلك وضعهم الإجتماعي . وفي حدودها وصل إلى علمنا أن عائلة واحدة فقط من البيرس من جبل سمعان توصلت إلى أن تلعب دوراً في السياسة . أما الد فاكيران Faqirân - (كلمة جمع باللغة الكردية للكلمة العربية ، فقير ، بالكردية فكير ولها نفس المعنى - التي كانت تعني فيما مضى اتباع الأخويات السلمة) . فإنهم يشكلون طبقة اصلية في هذا التنظيم الإجتماعي . في الأصل مجرد اعضاء في العلوية Adawiya ، ثم جرت عادة اجتذابهم من وسط العائلات نفسها والطبقات نفسها ، مضافاً بهم على هذا النحو طبقة جديدة إلى مجموع الطبقات القائمة . ومع أنهم لا يقومون بأية وظيفة دينية بالمعنى الصريح للعبارة فإن هؤلاء

الـ «فاكيران» يحظون باحترام كبير جداً بل ويخشى اليزيديون الآخرون جانبهم . بل ومدن اليزيديون لهم في الحقيقة بخضوع تام . ويشكل الـ «فادرays» على مستوى النساء ، النسق المماثل لنظام الـ «فاكيران» ولكننا لا نعر على وجودهن إلا في شيخان .

ويقيم في شيخان جماعات وطبقات أخرى لا توجد في أماكن غيرها :
الـ «كاوالس» Quâwâls «بصورة الذين يقوم دورهم على نقل الـ «السندجاس» Sandjaks من إقليم إلى آخر ، وهي عبارة عن تماثيل صغير من المعدن تمثل طاووز الملائكة على شكل طاووس ، وكذلك على التحري بتذكير اليزيديين بواجباتهم الدينية .

٣ - تطور الطائفة السياسي :

أ - في الإمبراطوريات الإسلامية :

اكتسبت اليزيدية في العصور الوسطى ، كحركة دينية محدودة في الوسط الكردي ، أهمية إقليمية هائلة ، ولكنها بعد ازدهار قصير الأمد ، أصابها انحذار سريع . وفيما بعد يختلط تاريخ اتباعها بتاريخ الاضطهادات التي لحقت بهم . إن بدايات الهرطقة بنفسها اتسمت بمشاهد دامية . فقد انتهت الصدامات بالهول (١٢٢١ و ١٢٥٦ - ٥٧) ومع السنجيد Sanjides المسلمين (١٢٤٤ - ١٢٤٥) إلى مذابح . ولقي المشايخ اليزيديون في تلك المناسبات نهاية مأساوية .

وكانت القرون الثلاثة المتتالية : الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر فترات اعتناق اليزيدية والانتشار الهائل للطائفة . وفي عام ١٤١٤ إجتاح الأمراء المسلمون في الجزيرة (ابن عمر) والشيخان ودكوا معبد الشيخ علي . ويبدو أن الفرقة لم تستعد أبداً بعد هذه الضربة الأخيرة . وتكشفت هي نفسها ، إذ كانت عرضة لهجمات الحكومات والقبائل المجاورة كردية وعربية . عن أن المنافسات العشائرية تقسمها انقساماً شديداً بين : محموديين ودوناليين وكانوا مستعدين للتواطؤ مع السلطة مقابل منح الأراضي .

وفي الامبراطورية العثمانية اختلف وضع اليزيدية باختلاف الزمن : في حقبة اولى اضطر الاتراك إلى المعاهدة مع القبائل اليزيدية الكبرى وإلى أن يضمّنوا ولاءهم بإغداق عطاياهم عليها نعماً وإراضي ؛ فبعد كل انتصار كان يحزره سلاطين بني عثمان على الصفويين كانوا يوزعون الاقطاعات على الزعماء الاكراد من سنّين أو يزيديين الذين ساعدوهم . ثم لم يعودوا يشعرون بأنهم ملتزمون بمثل تلك المراعاة بعد أن استقرت السيطرة العثمانية في كردستان ولم يلبثوا أن احدثوا دفعاً سريعاً لليزيدية إلى الورا . ويدافع من انتهازية معينة كان الرؤساء هم اول من انضم إلى الإسلام الاورثوذكس ؛ وتبعهم رجالهم رويداً رويداً . وامتدت حركة التحول إلى الإسلام هذه زمناً يطول أو يقصر وفقاً للقبائل ؛ ففي حين كانت لدى المحموديين مسألة سنوات فحسب ، فإن التطور لدى الدونباليين طال عدة قرون . وفي القرن السابع عشر كاد اعتناق هذين التجمعين الهامين للدين الإسلامي أن يكون كاملاً . واضطر اليزيديون وقد اصبح عددهم اقل كثيراً من أن يستطيعوا به الصمود لأعدائهم ، الإحتماء بالشيخان Shaykhān وينسجار ، متعرضين كل عام تقريباً لهجمات القوى الحكومية وهي هجمات كانت تسبب بالمذابح والنهب وسبي النساء .

وفي القرن التاسع عشر احتدم عنف الصراعات : في عام ١٨٣٢ اجتاحت Badû Khan أمير بهتان شيخان وأسر علي بك أمير اليزيديين ، ثم اعدمه . وقام الاكراد المطاردون لليزيديين بذبح جميع أولئك الذين لم يجلبوا ملاذاً في سنجار بسبب فيضان دجلة . وكان من شأن سنجار من جهة أنه تعرض في عام ١٨٣٨ للتدمير من قبل والي ديار بكر وفي عام ١٨٤١ من قبل والي الموصل . وفي عام ١٨٩٢ ، اخيراً ، هدد الجنرال العثماني عمر وهي باشا ، الموفد إلى ما بين النهرين لجباية الضرائب ، باستئصال اليزيديين استئصالاً تاماً إذا لم يقلعوا عن دينهم ويعتفوا احد المذاهب التي يعترف بها القرآن . وإذا لم يتلقَ إلا الرفض ، فإنه سار إلى سنجار والشيخان بمساعدة قبائل شمر وقبائل الاكراد فدمرهما . بداهة ، كانت السنة تنظر إلى اليزيديين على أنهم ملاحدة ، إلا أن

الد « اسلوب » التركي ، من بين مختلف الطرق للوصول إلى نهاية في المشكلة التي يطرحونها ، لم يكن لا الآلين ولا الأكثر تسامحاً . إننا نعرف الضراوة التي اظهرها الاتراك السُّنة ضد كل شكل من اشكال « الهرطقة » ، بيد أن تفسير هذه الضراوة في جزء كبير منه ، يرجع إلى كون الدين وحده هو الذي كان ييسر سلطتهم على جماهير غير تركية ، فيجعلها مشروعة ويفتح امامهم طريق الوصول إلى وضع قانوني ما كان العرب ليقبلوا به طائعين .

لقد احدثت فظاظة تدخلات عمر وهي باشا تلك انفعالاً كبيراً في الامبراطورية وفي الغرب إلى حد أن الباب العالي استدعا واستبدله بوال اكثر اعتدالاً هو : نوري باشا ؛ الذي ابلى بعض العطف على اليزيديين فتمعوا منذ ذلك الحين وحتى الحرب العالمية الأولى بسلام مطلق تقريباً . إلا أن ذكرى الاضطهادات الماضية لم تزل لذلك - وكذلك الشعور بالازدراء الذي جاهرهم به المسلمون السُّنة - واستغل اليزيديون جميع الفرص والمناسبات لمعارضة السلطة التركية . وعندما انطلق العثمانيون في مذابح المسيحيين ، سارع سكان سنجار باستضافة الفارين من الارمن والنساطرة ورفضوا تسليمهم للحكومة على الرغم من عروضها السخية ومن تهديداتها المتكررة جراء احترام الضيافة العشائرية بالتأكيد ، ولكن بدافع الشعور بالتضامن كذلك بالنظر إلى ضحايا الاضطهاد نفسه .

في اثناء الحرب العالمية الأولى ، لدى الإعلان عن اقتراب الإنجليز ، وصل اسماعيل بك ابن عم امير شيخان إلى بغداد ووضع نفسه تحت تصرف الحلفاء . وما أن تم التوقيع على الصلح حتى بدا أن ظنه في هذا الموقف لم يخب ، وعلى منوال الاقليات الاخرى ، بقي اليزيديون في العراق وفي سوريا أوفياء للسلطات الأوروبية المتسدية ، متطوعين في الجيوش الخاصة التي اوجدتها في هاتين الدولتين .

وابتداء من النزاع العالمي الأول عاشت الطوائف اليزيدية ، المحصورة

داخل حدود بلدان مختلفة من الشرق الأدنى وخاصة لسياسات مختلفة ،
مصائر متفاوتة .

فمنذ القرن الثامن عشر بدأ التقصان في الجماعة اليزيدية المقيمة في
تركيا عندما انهكت المذابح معظم المصيبات انطلاقاً من هذا القرن والتحولات
إلى الإسلام ، فدخلت في حماية قبائل مسلمة أورثوذكسية أقوى منها . وآلت
سياسة التترك وقمع السلطات للأكراد والأتراك إلى إخلاء الطائفة اليزيدية .
وراح الذين ما زال روح الاستقلال باق فيهم من الجماعة والرغبة في التقوقع ،
يسعون إلى الملاذ باستمرار في سنجار وفي جبل سمعان . وجرت هذه الهجرة
على نطاق واسع إلى يمكن القول معه بأن أغلبية سكان هاتين المنطقتين
الحاليين أصلهم من تركيا .

ب - يزیدیو العراق :

لم تتوصل الفرقة إلى الاحتفاظ حتى أيامنا هذه بشيء من الحكم الذاتي ،
إلا في العراق . فإن سكان جبال سنجار هم من اليزيديين وحدهم إذا استثنينا
وسط البلاد المأهول من السنة ومن المسيحيين . وهذه الجبال كانت على الدوام
ملجأ راثعاً لهؤلاء السكان المطردين فيما مضى .

وما يزال يزیدو سنجار الذين لم يتوصلوا ابداً إلى تكوين امارة بل ولا إلى
الاعتراف برئيس واحد ، يعيشون حياة قبلية كالقسم الأكبر من السكان الاكراد .
وجميع هذه القبائل مهما كانت ضآلتها العددية تشكل خلايا سياسية مستقلة ذاتياً
وتمسكة باستقلالها . وكل واحد من هذه الاقسام التي تتكون منها ، وهي صفة
مميزة بالبنية القبلية اليزيدية ، تتمتع ، إن لم يكن قانوناً مفعلاً ، بحرية كاملة .
كذلك امكن للمرء أنه في المعتاد لدى اليزيديين ما لا يرد في حالة القبائل
العربية وهو تحالف اجزاء من قبيلة مع اجزاء من قبائل أخرى ضد اخوانهم ،
يعقد وفقاً للظروف . وكان لهذه النزاعات الداخلية على مستويات عديدة نتيجة
خطيرة في إضعاف الطائفة . كما أن هذا النظام القبائلي الفريد قد ساهم في

تفتت السلطة نهائياً في صميم الفرقة على الرغم من وجود منافس من نظام الطبقات الموصوف أنفاً .

بقي اقليم سنجار تحت الانتداب الإنجليزي هادئاً بصورة استثنائية ، لأن البريطانيين ، بخلاف الأتراك الذين كانت سياستهم تقوم على تغذية الشقاق بين سكان الجبل ، سعوا إلى وضع حد للصراعات الداخلية في كردستان . وأصبح الحصول على الأسلحة أصعب تحت إشرافهم ؛ كان الرؤساء يتعاملون مع إرادة أشد صلابة من إدارة الأتراك ، ويشعرون فضلاً عن ذلك بأنهم مرتبطون بالجزايات التي تمنح لهم والتي يخشون فقدانها في حال الخروج على النسق العام . إلا أن فترة ما بين الحريين العالمتين أتمت بالمنافسة بين أقوى اثنين من اغلوات الجبل هما داودا داود آغا ميهيرخان وهاروشورو آغا فاكيران .

ومنذ اعلان الاستقلال اظهرت الدولة العراقية إنها اقل استعداداً لتدبير الخصوصية اليزيدية (والأقلية بوجه عام) من البريطانيين . فالمدرسة التي كانت قد منحت في بلاد سنجار أفضلت والتي راتب المعلمين وألزم اليزيديون بالخضوع لقانون التجنيد العام المقر في اواخر عام ١٩٣٤ . فاستقبل اليزيديون باستياء شديد هذا الإجراء الذي كان يرمي إلى أن يفرض عليهم خدمة نجحوا في الماضي ، الافلات منها . عندما اعفاهم منها تحت ضغط البريطانيين في الامبراطورية العثمانية فرمان عام ١٨٤٩ .

وقد اعرب اليزيديون عن رغبتهم في الإدماج بوحدة خاصة ، متكونة من أعضاء الفرقة وحسب . فكانوا يظهرون بذلك من جديد إرادتهم في التوقيع يعزها بعد الانتداب البريطاني ، شعورهم بأن علاقاتهم الطيبة بالبريطانيين (فإن عدداً من اليزيديين قد تطوع في الفرق Levies تصاماً كما فعل الاشوريون والنسطوريون) شوهت سمعتهم في اعين القوميين العرب وسوف لا تسهل للاحتكاك اللاحق بين يزيديين وعرب حين يجتمعون في نفس الهيئة العسكرية . ولكن منظور الحكومة العراقية ، ولا سيما إرادتها في أن تجعل من الجيش العراقي البوتقة لوحدة الدولة المطلوب بناؤها كان على طرفي نقيض

لهذا التصور « التعددي » لهيئات الدولة الكبرى . ويقصد فتح الطريق لسياسة أكثر شدة استبدل قائمقام بلد سنجار الذي كان مسيحياً دائماً حتى في أيام العثمانيين ، بمسلم . فكان من شأن هذا الاجراء الذي نظر إليه بأنه إثارة تحد ، إطلاق أول تمرد قبلي مسلح (تشرين اول - اكتوبر - ١٩٣٥) قمعه الجيش العراقي . فأحرقت معظم قرى مهيركان وأبعد الذين لم يستطيعوا عبور الحدود إلى سوريا من العصاة إلى الجنوب . وأعدم الجنرال بكر صدقي ، القائد الذي كان يدير العمليات عدداً منهم . ولقي مسيحيان من اعيان الموصل نفس المصير بتهمة التواطؤ مع داود . وبدلاً من أن يهدأ النزاع فإنه بإعلان اقطاع جزء كبير من سنجار للشيخ العربي عمجيل الباور ، شيخ قبيلة شمر ، اشتعل من جديد ، كما فاقمه مشروع التوطين في الجبل لعناصر مسلمة عربية ، مثيراً هذه المرة تمرد الاغاوات الذين ظلوا مخلصين للحكومة . وتحصلت ازمة ثانية اشد حدة من الاولى كانت تنهياً ونهدد الانتفاضة هذه المرة بأن تكون شاملة . وكانت هناك حركة يزيدية مسيانية (انتظار مجيء المسيح) بالتوازي مع التمرد الكامن المقنع يجنح إلى أن يتطور بالتفاعل مع اختبار القوة : كان ثمة اصحاب رؤى يُنبئون باقتراب قدوم مهدي يخرج من بحار الغرب بجيوش جرارة لا حصر لها فيسحق الاتراك والعراقيين ويخضع العالم بأكمله لسيطرة اليزيديين . في حين صحت بغداد ، مؤقتاً ، لتجنب الإخفاق فأرجأت السوق اليزيدية . واثناء صيف ١٩٣٦ كان على اليزيديين الذين أخذوا بالتسليم تدريجياً بفقدان استقلالهم أن يقبلوا بتقديم اول « كوتا » حصّة من شبابهم للخدمة العسكرية .

وقد قلب أقول نجم الميهيركانيين ، التجمع الاعم والاشد بأساً في الحرب ، توازن القوى في سنجار ، واضطر الباقون من هذه القبيلة إلى التفرق واللجوء إلى كنف القبائل اليزيدية الأخرى . وفيما بعد تمسكت السلطات العراقية بفكفكة القبائل الباقية في مكانها باعتقال رؤسائها خاصة ، قال هذا المناخ من اختلال الأمن ، بقبائل الغرب ويسكان بلد سنجار والجوار ، المعرضين كثيراً ، إلى الهجرة باتجاه الشمال وبعيداً إلى الغرب ، محدثين بذلك تفرقات جديدة .

وكان من شأن ثورة ١٩٣٥ أن تكون آخر العصيانات الكبرى التي قامت بها طائفة أصبحت من الآن فصاعداً ، أكثر تفرقاً من أن تواجه وحدها القوى الحكومية . فإبان الثورة الكردية الكبرى لما بعد الحرب ، سعى معظم القبائل الزيدية ، وإن كانت قد أُضِرَّت من جراء القصف ونشاطات حرب العصابات ، إلى البقاء في وضع حيادي صعب والمحافظة عليه بين متحدين من جيرانهم الأقربين وقوى حكومية مسلحة . وبعد توقف العداوات ومنح الاستقلال الذاتي لكرديستان (في آذار - مارس - ١٩٤٧) سرت في صفوف الزيديين المرارة إزاء الإجراءات التي اتخذتها بغداد لتعمير المنطقة وتيسير التطور الاقتصادي ، وهي الإجراءات التي كان الاكراد لا الزيديون أكثر المستفيدين منها . فقد قادتهم الرغبة في الحصول على نفس المزايا الاقتصادية والحرمان المتزايد من الحق تجاه ما كان يجبي من تعويض غير مقبول عن الانتفاضة ، إلى الثورة بدورهم (١٩٧٤) بصورة منتظمة . إلا أن هذا النزاع المسلح وقد قمعه الجيش لم يدم طويلاً .

جـ- الزيديون في سوريا :

تنوزع قرى الزيديين ، في جبل سمعان ، المبعثرة فوق مساحة واسعة ، في ارباض اعزار فيما بين حدود تركيا ودير سمعان ؛ في الشمال ضياع مثل : القسطل ، وقطمة ، معزولة عن سائر الطائفة بمدة نواحي مأهولة من المسلمين السنة ، وبعيداً إلى الجنوب نجد أيضاً وادي عفرين مأهولاً في جزء كبير منه بالزيديين حتى عطفة الغزاوية . وتتفرق القرى الأخرى في الجبل . وهذا التجمع لا يتجاوز عديداً بضعة آلاف . والفرق المختلفة هي فرق فاكيران (أغلبية ساحقة وخاصة في الشمال) والمشايخ ، والبيوس والمريدين .

كانت هذه الطائفة مزدهرة فيما مضى : فمنذ تأسيسها في القرن الثالث عشر احتفظت بتألق ما حتى القرن السادس عشر . فالأساطير الشعبية تؤكد على أن جميع منطقة جبل سمعان ، بما في ذلك جزء من كرد داغا ومن السهل الممتد باتجاه حلب كان بأكمله يزدياً مدة طويلة . وفي القرن السابع عشر كانت

الطائفة على جانب من القوة الكافية وتمتع بيبة تؤهلها للتطلع إلى لعب دور سياسي ومحاولة للتخلص من النير العثماني : وهكذا عرض رئيسها على السفير الفرنسي نواتيل Nointel لدى مرورة من حلب ، تحالفاً ضد الاتراك . وعلى الرغم من الاسهامات المتكررة من الخارج (تدفق اللاجئين اليزيديين من تركيا) في القرن التاسع عشر ، فإن الطائفة كانت قد فقدت كثيراً من اهميتها . وإلى هذه الحقبة يرجع تاريخ اختفاء قيادة موحدة للجماعة ؛ عندئذ كان على الاغلاوات الضعفاء بنفوذهم أن يتقبلوا الدخول تحت هيمنة القبائل الكردية المجاورة من المسلمين السنة . ومع ذلك فإن الحكومة العثمانية استمرت تعين وجيهاً يزدياً كممثل للطائفة لدى السلطات . وتتالى رؤساء كارباش وعرشاكيار ثم القسطل بعضهم وراء بعض في هذه الوظيفة .

ولقد أظهر اغلاوات عرشاكيار تصميمهم على محاربة الانتداب الفرنسي . فوجدوا عصابات من الموالين للتعاون مع الجيوش الفرنسية ، آملين بذلك الإفلات من السيطرة المسلمة - الأورثوذكسية ، وادامة ، وتأييد تفوقهم بل وربما بالتالي تعديل علاقات القوى في منطقتهم . وفي الحقيقة أن يزديي سوريا لا يحفظون بذكرى اية مذبحة من نمط تلك المذابح التي كان يقع ضحية لها إخوانهم الآخرون في الدين من جبل سنجار . ولكن لأنهم لم يعرفوا القمع العسكري فلأنهم لم يكونوا اقل معاناة لشكل آخر من القمع أشد مكرراً ، اقتصادي وإجتماعي في آن واحد . فعلى الصعيد الاقتصادي ، حتى اعيان اليزيديين ولا سيما في قرى السهل حيث يُعكف على الزراعة (حبوب ومسمم وقطن) ظلوا زمناً طويلاً فقراء ومستقلين من السنة في المدن الذين يملكون اطاب ارض القرية التي لم يكونوا سوى مزارعين فيها . وهكذا لم يعد في وسع الطائفة وقد تحولت إلى بروليتارياريفية ، أن تأمل في القيام بدور سياسي .

ويخلاف اعضاء جماعة سنجار العراقي ، الذين قدروا ، بانعزالهم النسبي عن العالم الخارجي ، على المحافظة على تقوقع ما ، فإن يزديي سوريا قد امتزجوا منذ زمن طويل في جمهور السكان وتفرقوا . والجماعة

الوحيدة التي احتفظت بشيء من الأهمية هي جماعة جبل سمعان . فهؤلاء اليزيديون من جبل سمعان ، الأبعد كثيراً عن حالة البداوة من أشباههم العراقيين وبالتالي الأقل منهم استعداداً للحرب والأكثر منهم تعرضاً للانحلال ، كانوا في الماضي ، ولو أنهم لم يعانون المذابح ، أكثر عرضة للاذلال المتكرر . وخشية الازعاجات توجب عليهم منذ زمن طويل ، التخلي عن كل مظهر خارجي للشعائر الدينية . فعلى سبيل المثال لا يجري الاحتفال بالاعياد الدينية اليزيدية إلا إذا كانت متطابقة مع احتفالات المسلمين . حقيقة إن طبقة المشايخ تستمر في معرفة تقاليد الطائفة وممارستها ولكنها تشكل بذلك حقيقة استثناء . وقد اتخذت الطائفة تفقد تجمعها بسرعة بتأثير الهجران نحو المدن ومنذ زمن ابعد بالتحول إلى الإسلام السنّي يسهله كون مبادئ الدين لدى هذه الطائفة أصبحت حرفاً ميتاً في نفوس معظم أتباعها . إلى جانب أن الزيجات المختلفة قادت كذلك إلى أعداد كبيرة من الارتداد عن الطائفة ؛ إذ في كل مرة ، في الواقع أن الزوج اليزيدي يرى نفسه اخلاقياً مضطراً إلى اعتناق الإسلام السنّي .

هوامش الفصل الثالث

(١) حول وظيفة العقلنة المؤداة من قبل المذهب الديني بخصوص الانشقاقات التي لها مصدر آخر ، فإننا لا نملك مقاومة الاستشهاد بإسهاب بمكسيم رودنسون ، في مقدمته لكتيب برنارد لويس : الحشاشون ، إرهاب وسياسة في إسلام المصور الوسطى ، بـرجيه - لوفرولت ، باريس ١٩٨٢ ص ص ١٦ - ١٧ :

« كل طموح يحتمي بنظرية ، وكل صاحب نظرية عويس الأفكار يفتش عن طموحات للعمل على انتصار وجهة نظره وبخاصة نتائجها العملية . فصاحب النظرية الطموح أو التحالف بين صاحب النظرية والطموح هما الداعيان وحدهما بأنهما المترجمان ، المفسران الأيمان والشرعيان للعقيدة الأصل في الحركة ويوجهان التهمة للزعماء في السلطة من الحركة بعدم الأمانة وبالخيانة . وسرعان ما تنقلب الإتهامات إليهم . وتزج بنفسها ديناميكية كاملة حول موضوعات الأسانة والشرعية ومعايير مصداقية التفسير والمراجعة والعودة إلى الأصول ، والخيانة والحقيقة والضلال . . . وتختلط بالصراعات الجسدية مناقشة نظرية شرسة ونادراً ما تلوم التحالفات والاتفاقات ونادراً ما تصب في انصهارات ما دامت كل فرقة تتمسك بمناخها النظري الخاص ، بمقتضى هذه الوطنية المتعلقة بالطائفة ، الجزئية هنا المميزة حقاً لهذه الجماعات » . وليس في الوسع الإشارة أفضل من هذا إلى التبريرات النظرية في التنافس بين الزعماء وبين الجماعات ؛ وهذا الذي ينطبق بالدرجة الأولى على تكاثر الفرق الإسلامية ، يبدو لنا كذلك أنه يتعلق في جزء منه بظاهرة الانقسام في الحركات السياسية العربية الحديثة ، التي كثيراً ما يحللها المستشرقون من خلال وهم أيديولوجي مثالي .

(٢) حول الفتنة والصعلكة ، اقرأ : لويس غاردييه : رجال الإسلام ، هاشت ، باريس ١٩٧٧ ص ص ١٦٠ - ١٧٤ - كلود كاهن في « الإسلام منذ أصوله إلى بدايته الإمبراطورية العثمانية » ، مصدر سابق ص ١٢٣ وما بعدها - لويس ماسينيون : الفتنة أو ميشاق الشرف الحرفي بين الشفيلة المسلمين في المصور الوسطى Opera Minora I ص ص ٤٠٨ - ٤٢٠ بصورة خاصة .

(٣) كذلك لا بد من أن نحذر المماثلة بين سُنَّة ومحافظة ، إن كلود كاهن في « الإسلام منذ أصوله إلى بداية الإمبراطورية العثمانية » يشير إلى أنه إذا كانت السُنَّة قد مثلت دائماً

السكان المسلمين فقد كان لها دائماً مفكرون أقوياء كالأخوين ولم يكن كل شيء محافظاً في صميمها كما لم يكن كل شيء ثورياً لدى الآخرين . ومن جهة يذكر مكسيم رودنسون بهذا الصدد المصير الذي كانت فيه النزعة الد « تملمية » الحنبلية تجتذب في بغداد . وسطاً شعبياً بأكمله معبئاً ضد أرستقراطية الحكم . مقلعة ليرنارد لويس ، في المصدر السابق . ص ٣٣ .

(٤) ليس في الوصف أن نذكر مع ذلك بأن الممارسة السياسية لا تستثني من المدونات اللاهوتية حتى وإن كانت الأمور تبدو على هذا النحو مطابقة للوهم الأيديولوجي المثالي الذي هو فعل المعلمين . ولو وجدت قطاعات - قطاع تصور وتطبيق الإمامة خاصة - حيث يتحول القطاع الأول بفعل الأول .

(٥) عن هذه الأصول ، كما عن جميع الفرق الإسلامية ، إن المؤلفات الأساسية هي : هنري لاووست : الانشقاقات في الإسلام ، بلوتيك ، باريس ١٩٦٥ - لويس غاردييه : رجال الإسلام ، مصدر سابق ص ١٩٧ - ٢٧١ - كلود كلين : الإسلام ، منذ أصوله إلى بداية الإمبراطورية العثمانية . مصدر سابق حول تاريخ وبنى ومذاهب الشيعة : يان ريتشارد في : الشيعة في إيران ، إمام وثورة ، مكتبة أميركا والشرق ، باريس ١٩٨٠ - د . م . دونالدسن : *The Shiite Religion* لندن ١٩٣٣ وفي العربية : حسين علي الجابري : فكر الشيعة الاثني عشرية ، بيروت ١٩٧٧ - كاشف الغطاء أصل الشيعة وقواعدها ، خياط ، بيروت ١٩٦٠ - لويس ماسينيون : سلمان باك والمقلعات الروحية في الإسلام . أوبيرا مينورا I ، باريس ١٩٦٩ ، - دومينييك سوردييل : الإمامة ، من وجهة نظر الشيخ المفيد في مجلة الدراسات الإسلامية باريس ١٩٧٢ - الشيعة الإمامية عرض حوار ستراسبورغ ١٩٧٠ .

(٦) بقي ميدان الخوارج المفضل زمناً طويلاً هو ليبيا والشمال الإفريقي حيث تشكلت ممالك الخوارج في القرن الثامن . عن ثورة الخوارج : هنري لاووست : الشيعة ... مصدر سابق ص ١٧ وكذلك : لويس غاردييه : رجال الإسلام مصدر سابق ص ٢١٨ حيث يشار إلى التطابق بين مطلب عرقية وانضمام إلى الخوارج لدى بربر إفريقيا الشمالية .

(٧) عبد الحسن بنى صدر : إيران : العقد الاجتماعي الجديد ، أساطير وحقائق (بالتعاون مع : A. et S. GHAZANFARPOUR et Paul vieille in *Peuples Méditerranéens* : N° 1 , Paris 1977. Du même : *L'esperance trahie* , Papyrus, Paris, 1982 .

(٨) يتخذ الأيديولوجي الإيراني ، علي شريعتي ، على وجه الخصوص سلبية الدين تجاه السلطة ، التي تؤذي ، بالفعل ، في نظره إلى وضع السلطة في خدمة الدين ، وهو ما يدعوه « بالشيعة الصفوية » ويعارض بها « الشيعة العلوية » . ونادى بشيعة مقاتلة ومعارضة . إلا أن التقاليد الشيعة تبقى منقسمة والروحانية الشيعة لا سياسية جزئياً :

فليس من الممكن أن يكون لها عامل شرعي خارج الإمام الثاني عشر المحتجب .

(٩) في الزيدية انظر هنري لاووست : الاشتقاقات . . . مصدر سابق - أيمن فؤاد سعيد مصادر تاريخ اليمن حتى العصر الإسلامي ، القاهرة ١٩٧٤ (مع ثبت مهم جداً بالمراجع) - وكذلك : - Van Arendonk Les debuts de l'imamat Zeidite au yemen (Brill, Leyde 1960 - Joseph Chelhod: La société Yéménite et le droit, en l'honneur, XV (2), Paris, 1975 - Harold Ingrams: The Yemen, humans, rulers, and revolutions, John Murray, Londres, 1963 - Jean-Jacques Berreby : Le yemen , Notes et études documentaires, n° 2 . 141 , doc . franç . Paris , fev . 1956 - Philippe Rondat : Les responsables à San'a et à Aden, in *Maghreb - Machrek*, n° 74, Paris, 1976.

(١٠) حول نشأة وتطور الإسماعيلية ، نجد عروضاً واضحة تمام الوضوح وموثقة في : برنارد لويس : الحشاشون ، إرهاب وسياسة في إسلام العصور الوسطى ، مصدر سابق ؛ (مترجم للعربية) الذي تتجاوز دراسته دراسة نشأة نظام « الحشاشين » وحدها . فلنأخذ نجد في هذا الكتاب ، في التعليقات والهوامش ثباتاً هلماً بالمراجع عن الإسماعيلية في سوريا وفي فارس وفي الهند . كذلك ، ولنفس المؤلف ، في فصول : L'Elaboration : The Cambridge de L'Islam , Paris 1961 التي تبحث في الإسماعيلية ، وفي : Medical history , IV/1 nouv. edit. Cambr. وهناك مرجع أساسي كذلك هو مؤلف : Marshall G.S. Hadgson في The order of Assassins, The Struggle of the early Nizāri Ismā'īlīs against the Islamic World , Mantan L. S - Gravenhage , 1955 - et « The Ismā'īlīte state » Boyle ed., « Cambridge History of Iran » V, Cambridge, 1968.

(١١) إن فرقة الصابئين ، الصابئة هي واحدة من أهم تلك الفرق الغنوصية ، وتسمى كذلك بالمانوية ، وهي ما تزال باقية إلى اليوم في جنوب العراق ، وقد تناقص عددها إلى عشرات من الآلاف ، وكذلك في إيران . وعلى المستوى العراقي ، المفترض أن هؤلاء الصابئة هم سلالة أقدم قادة مملكة سبأ في العربية الجنوبية : هؤلاء السبيئون ، الذين حُصِّلَ الحميريون فيما مضى محلهم والذين استقروا في نهاية مهاجرتهم في وادي الفرات من دلتاه حتى أرض حوران (في سوريا) . ويشار إليهم في التاريخ الأشوري والتفالسيد البابلية باسم الكلدانيين الذي كان اسمهم فيما بعد . وكان هذا الشعب السلمي ، في عصور مختلفة ، قد تبني معتقدات وطقوس الجماعة السائدة هرباً من الملاحقات والاضطهادات الدينية ، مازجاً بالترويج عناصر الوجهة هذه بمبادئه الدينية الخاصة . وهكذا يلو في دين هذه الجماعة توفيقية هائلة ، مازجة بين عناصر من المسيحية واليهودية والفارسية بأساس مستمد من أدیان ما بين النهرين القديمة . فالسبيئون يقومون بعبادة حقيقية لنجم القطب ويتوجهون إليه بصلاتهم ومعابدهم وقبورهم ، ومن هنا

إسناد عبادة نجمة القطب إليهم وأحياناً يقال إنهم مسيحيون على مذهب يوحنا بسبب مقامه في دينهم . وتمازس العمودية كقربان مقدس أساس في دينهم بالتغطيس في المياه الجارية، معتبرة كنيوع للقوة الحيوية . والاستذكار التوراتية هامة لديهم . ولا تقل عنها تلك الصادرة عن الزرادشتية : فهي رموز دينهم ، الثنائي في جوهره ، يتعارض كنها الشر والخير ، فتجسدان في مانديه Mande (Mandé d'Haiye) ، المرسل السماوي ، انبثاق البهاء ، كائن النور ، قمة الميتولوجيا . ويعترف المسيئون، باتني عشر مسيحاً ، وهم من جهة أخرى يرتدون ثياباً بيضاء بدافع وسواسهم بمعاني الطهر والدنس . ومنحهم الإسلام الناشئ وضع اللعين على مستوى الأحوال الشخصية . وهم ما يزالون يحتفظون بلهجة آرامية قديمة . وفي العراق جند الحزب الشيوعي في صفوفه عدداً من أعضاء هذه الطائفة .

(١٢) حول أصول المعتقدات الدرزية وعرضها يبقى المؤلف الأساسي هو كتاب سيلفستري سامي : Sylvestre de Sacy : Exposé de la religion des Druzes 2 vol. ، المطبعة الملكية ، باريس ١٨٣٣ ؛ انظر كذلك عبد الله نجار : مذهب الدرروز والتوحيد ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٥ - سامي نسيب مكارم : أضواء على مسالك التوحيد عند الدرروز ، دار صادر ، بيروت ١٩٦٦ وكذلك The druze faith Delmar, New-York 1974 وكذلك Philip Hitti : The Origins of the Druze People Colombia University Press, New-York 1928.

(١٣) مقتبس من كتب العقيدة الدرزية ، في سلفستري سامي ، مصدر سابق .

(١٤) حول عقيدة النصيرية أو العلوية يبقى كتاب ر . دوسو R. Dusoand هو الأساسي His- Article : toire et religion des Noçairis, Paris 1900 - كذلك انظر لويس ماسينيون في : «Noçairis» dans L'E. I. وايضاً محمد الطويل : تاريخ العلويين ، دار الأندلس ، بيروت ١٩٦٦ .

(١٥) وحول اليزيديين ، انظر : مقال : I. L'E. «Yazidi» بقلم Th. Menzel الذي يقدم عدا ذلك ثبناً هاماً بالمراجع حول القضية . كذلك انظر : B. H. Springett : Secrets : Joseph Isya : Sects in Syria and the Lebanon, Allen and Unwin, Landras 1922 - Yezidi Texts , in the American Journal of Semitic Languages XXV , 1909 - Marie - P. Anastase : Al-Yazidya in Mach. 11, 1899 - Petras Agha Ellow آشوريون ، أكراد ويزيدون ، بغداد : ١٩٢٠ - ر . ليسكوت : تحقيق حول اليزيديين في سوريا وجبل سنجار ، مذكرات المعهد الفرنسي في دمشق ، جزء ٤ لعام ١٩٢٨ .

الفصل الرابع

الشيعة الإمامية في القرن العشرين من الهامشية إلى الاستيلاء على السلطة

I - الطائفة الشيعية في العراق :

شيعة عرب و شيعة إيرانية

١ - الشيعة بين العزوبة والإيرانية :

ليس ثمة من جهة كان احتدام التناقض بين الشيعة والسنة أكثر منه في العراق حيث نجد منطقة الجنوب ذات غلبة شيعية ومنطقة الشمال بأكثرية سنية وفي الوسط منطقة « مختلطة » نحو مركزها بغداد ، حيث تتعادل الطائفتان . وتلك الولايات من الجنوب بأكثرية شيعية واضحة هي كربلاء ، ديوانية (قادسية) حلّه (بابل) ، عمارة (ميسان) ، المونثك (ذي قار) ، كوت (واسط) . و « عمق الجنوب » ، منطقة البصرة ، فهو مختلط كذلك . ونسبة الشيعة حالياً هي ٥٢٪ من مجموع السكان في العراق أي حوالي سبعة ملايين نسمة .

كان سكان الجنوب ، مراعاة إلى انتمائهم الديني يحافظون دائماً على صلات مميزة مع السكان الإيرانيين المجاورين لهم الذين فرض عليهم الصفويون الشيعة في عام ١٥٠٢ ، فقد استمرت الأرض العراقية ، من حيث أنها مكان ميلاد الشيعة (منطقة الكوفة والبصرة) في أن تكون دائماً ميدان المجابهة بين الإمبراطوريات رافعة راية الطوائف المسلمة المتخاصمة : في عام ١٥٠٨ احتل الصفويون العراق فأصبح ، لمدة ما ، حقلاً مغلقاً للمنافسات بين

الفرس الشيعة والأتراك السنة . حيثئذ كثيراً ما اضطّر السكان المعتقدون للشيعة إلى اللجوء للتقية حمائية لإيمانهم ورأوا أنفسهم مبعدين عن الحياة السياسية^(١) .

يبد أن المدن الشيعة المقدسة : النجف وكربلاء والكاظمية والسامراء بقيت أهم مراكز علم اللاهوت الشيعي حيث يشع تعليم أبرز فقهاءها والتي تجتذب إليها عائلات شيعية إيرانية عديدة ، لاجئة باحثة عن ملاذ أو بكل بساطة ، بدافع الورع . وكانت هيئة مجتهدتي العراق تتألف دائماً من أكثرية كبيرة من العناصر القادمة من إيران بل وأحياناً تكون محفظة بالجنسية الإيرانية . كذلك كان شأن عدد كبير من هؤلاء النازحين الفرس في الإمبراطورية العثمانية ، إذ فضلوا الإحتفاظ بجنسيتهم الأصلية على أن يقعوا تحت نفوذ العثمانيين المدقق وتطبيق الجندية عليهم . وثمة عدد من تلك الأسر المقيمة في العراق بقي محافظاً على جنسيته الأصل حتى عهد قريب جداً حيث باتت هذه النواة من الرعايا الإيرانيين المقدرة بـ ٧٥,٠٠٠ شخص تطرح مشكلة سياسية قال بها الأمر إلى قيام السلطات العراقية بترحيلها بأكملها تقريباً وعلى دفعات .

إن المشكلة الإيرانية في صميم الشيعة العراقية لم تكف لهذا عن طرح نفسها لأن قضية الجنسية (المحددة بعدد مقتضب نسبياً من الأشخاص) قد رادفتها دائماً قضية الإتناء العرقي ؛ فمن الممكن فعلاً أن يكون المرء قد اكتسب الجنسية العراقية منذ زمن طويل جداً وأن يكون اندمج تماماً « استعرب » ، وهو يمتلك أصولاً عرقية فارسية أو إيرانية وهو يحتفظ بتلك الهوية غير العربية راسية في أعماقه . تلك هي ، على وجه الدقة حالة جزء هام نسبياً من شيعة العراق وهو جزء من الصعب تقديره ، ولكنه بالتأكيد أقلية بالنسبة إلى العنصر الشيعي والعربي معاً من وجهة النظر العرقية . (يمكننا تقديره على وجه التقريب بواحد من سبعة من مجموع شيعة العراق) .

إن نسبة الشيعة - السنة الغالبة في الساعة الحالية في العراق هي نتيجة حركة واسعة لاعتناق الشيعة ابتدأت في القرن الثامن عشر لتزداد تفاقماً أيضاً في

القرن العشرين في حقبة بين الحريين . ففي هذه الحقبة الأخيرة خاصة كانت هذه الإعتناقات فعلة القبائل العربية البدوية الأخذة بالانتقال من حالة الترحال إلى التحضّر . وهي تُعزى إلى نشاط التبشير الشيعي المكثف في الجنوب ، كما تُعزى إلى عامل التهيئة سلفاً الذي شكلته ظاهرة التحضر نفسها . إذ أن حركة التحضر في الحقيقة اتضحت بأنها مدمرة بعمق للعلاقات الإجتماعية التقليدية المستقرة داخل القبائل ، في النطاق الذي تشيد فيه بتواطؤ مع الدولة علاقات جديدة من التبعية (الـ « إقطاع الرقي ») لصالح المشايخ ، الذين يصبحون طغاة حقيقين ، يستغلون عمل الفلاحين من قبائلهم ويتصرفون بحياتهم ويأرزاقيهم . وكان من شأن هذا الإستبعاد المجهول حتى الآن لرجال القبائل البدوية الذين ما يزالون مشبعين بعد بالقيم البدوية القديمة في المساواة ، ومن الخلل الناجم عن ذلك بين تلك التطبيقات المتمتعة للعبودية والمثل الأعلى الجماعي الذي ما يزال محكوماً بتلك القيم من التضامن الداخلي ومن المساواة . . كان من شأن هذا كله أن يتكشف عن دواعي القلق العميق بالنسبة للفلاحين الجدد . فقد أثار الغم والعجز والحرمان المكبوت الشديد لدى أولئك الرّحل السابقين « حاجة لله » جديدة كل الجدة ، غير معروفة على نطاق واسع ، أو أنها على شكل خفيف جداً في إطار الترحال في الصحراء . ومن الجدير هنا الإشارة إلى أن رؤساء القبائل من جهتهم نادراً ما تأثروا بالتبشير واستمروا في الغالب الأعم بسّتين ، بخلاف مكلفهم الخاصعين والمستزفين ، الذين يتلقون وهم في حالتهم هذه مباشرة جاذبية الشيعة .

في الإمبراطورية العثمانية قبعت الطائفة الشيعية بالعراق مستبعدة عن جميع أجهزة الدولة ، وقد احتفظ العثمانيون للسنة كامل المراكز الوظيفية تقريباً وفتحوا أمامهم أوسع الأبواب للوصول إلى الترقية الحديثة . ومن هنا ، من هذا الواقع استغرق تكوين نخبة شيعية تجديدية في المدن زمناً أطول وبالمقابل أصبح هذا الأمر حجة لتبرير عدم دمج الشيعة في قطاعات القرار السياسي . وهكذا قدم تخلف الأوساط الشيعية الرفيعة إلى أبعد حدود وجهلهم التام بالعالم الحديث ذريعة للحكومات التي كانت حتى بداية الخمسينات كثيراً ما تعين

عناصر سنية من المدن لتمثيل القبائل الشيعية في البرلمان العراقي غير حافلة بما يشيّر هذا من إستياء كبير في نفوس هذه القبائل . وقلما كان الجيش العثماني نفسه الذي كان يقدم منافذ وافرة كافية للسنة العراقيين ، يفتح أبوابه للشيعية بسبب المظنة العثمانية من جهة وكراهية الشيعة أنفسهم من جهة ثانية من الخدمة تحت إمرة سنية . فكان التوقع الشيعي إذن في ذلك العصر ثمرة حركة مزدوجة متبادلة من الرفض كما كان نتيجة ظروف سوسولوجية خاصة .

لدى انهيار الإمبراطورية أعلنت الطائفة الشيعية بالعراق عداها تجاه مشروع تأسيس إنتداب بريطاني على البلاد ، وهو عدااء معلل برفض الإنتقال إلى ظل سيادة دولة غير عربية وغير مسلمة معاً ، ترمز إلى تسرب القيم الغربية العلمانية ، « مضادة للدين » . وفي نفس الحقبة ، بينما كانت تركيا تطلب بمقاطعة الموصل ، طلبت إيران وضع العراق تحت الإنتداب الإيراني ، متذرة من أجل هذا بأهمية الطائفة الشيعية العديدة وبوجود أماكنها المقدسة في العراق^(٢) . فعارض السنة ذلك بعنف ، فزعين من ضم بلديجي ونظروا بعين الريبة المتزايدة لطائفة الشيعة بالعراق . وكان تدخل الحذر المتبادل قد تشابك من قبل جيداً . وثمة أمر هام وهو أن السنة أدركوا في المسلك الإيراني محاولة إختبار للترابطات الشيعية بمقاصد قومية - عرقية إمبريالية . وبالطبع كانت العناصر الشيعية التي احتفظت بجنسيتها الإيرانية الأصلية ، أو المشتبه بها ولكن أولئك الذين ، استعربوا منذ زمن طويل من الشيعة الفرس ، فإنهم كذلك صاروا موضوع شبهة بأن يشكلوا رأس جسر للـ « إمبريالية الإيرانية » وبأن يسعوا إلى إجتذاب الشيعة العرب باسم الدين ، إلى التبعية الإيرانية ، فمسألة إئتناء الأقلية المزدوج ، العرقي والديني ، وتقلبات المسالك التي تقود إليها رابطة هويتين ، إلتقاؤهما أو الإنفصام بينهما (وهي مسألة ألحنا عليها في الفصل الأول) ، كانت هذه المسألة تطفو من جديد ، ولزمن طويل جداً بسبب عقايلها في مشكلة التبعيات السياسية والقومية للشيعة العراقية . ففي العشرينات كان مفهوم الجنس العربي والأمة العربية متحدين بوضوح ، وهو مفهوم مرتبط بتعريف قائم على أساس عرقي ، بالأصول السلالية ، للعروية (التعريف الأكثر تقليدية

والأكثر تحديداً للإنتماء للعروية) . واستبعاداً للعناصر ذات الأصل الإيراني كان عدد من رجال السياسة السنة ومن العرب - السنة يطالبون بقصر مزية الجنسية العراقية بالعناصر العثمانية بالولادة وحدها ، وكذلك للديياتهم . في نظرهم لا يشكل الشيعة العرب مشكلة في الحقيقة وتحق لهم المواطنة في الأمة العربية ، بخلاف الشيعة ذات الأصل الإيراني التي كانت ، في رأيهم ، تندار كثيراً باتجاه إيران بسبب إتمائها العرقي ، قمينة باجتهاد الشيعة العرب إلى البونقة الإيرانية ، بالإلحاح المعلق على التضامن الديني . وإذا أخذ بعين الإعتبار هذا الجانب الـ « معادي للعرب » المعزول للشيعة الإيرانية بالعراق ، فلا بد من تحذير شيعة العرب من خطر تسخير الرابطة الدينية لأغراض قومية - عرقية إيرانية . هؤلاء الشيعة العرب كانوا إذن مدعويين إلى تقديم هويتهم العرقية على هويتهم الدينية وإلى إظهار هذا الترجيح للرابطة العرقية بالإنضمام إلى جامعة العروية . هذا التمزق للطائفة الشيعية بالعراق بين قطبها العربي وقطبها الإيراني هو أحد الثوابت التي ما زلنا نراها في أيامنا .

٢ - إستبعاد سياسي وغيلان قبائلي شيعي فيما بين الحريين :
في الواقع كانت التفرقات العرقية - في زمان أول عندما كانت القومية ما زالت تعرف أساساً بالكفاح ضد الإنتداب البريطاني ، قليلة التأثير في صميم الشيعة الذين تعبأوا باندفاع وبصورة إجماعية تقريباً ضد الإنجليز .

ولم يكف الشيعة من جميع الأوساط وجميع الإنتماءات العرقية عن إظهار عداوتهم للإنتداب البريطاني . وهذه العداوة الأخلّة بالإزدياد ، أتاحت لسياسي بغداد القوميين (من كافة المعتقدات) إيجاد جمهور للمناورة غير منتظر في الوسط الشيعي القبائلي للقيام بالضغط على الحكومة بقصد إخراج العراق من الفلك البريطاني . فقد كان استياء القبائل الشيعية الذي تهبجه تدخلات الإدارة العسكرية الإنجليزية - الهندية في الشؤون القبلية ، كان العنصر المنبه الأساسي لثورة صيف ١٩٢٠ التي شهدت الإلتقاء المفاجيء للمعارضة القومية المدنية (سنة أو شيعية) بين زعماء الشيعة الدينيين والعناصر العشائرية .

ولم يضع قمع الجيش يسانده البريطانيون لهذه الثورة حداً لاضطرابات الجنوب . ففي عام ١٩٢٣ قررت جماعة من أولئك المشايخ الدينيين ، بمثابة احتجاج على سجن أحدهم ، أن تنفي نفسها فتهاجر إلى كرمشاه (بـإيران) ، على أمل خفي بأن تنحني الحكومة فترجئهم بالعودة إلا أنه لم يحدث أي شيء من هذا . وكان الرأي العام السنّي في مجمله ، راضٍ إلى حد ما عن رحيل علماء الشيعة هذا ، الاعتبارين « مثيرين للفتن » بل إن القوميّين أنفسهم من المعارضة لم يستجوبوا إخلاءهم هكذا للساحة السياسية . كانت تطلعات هؤلاء القوميّين في الحقيقة ، تنجّه إلى قومية عربية خاصة وهم لم يمتدّوا في حركتهم على أولئك الزعماء الدينيين من الشيعة ، الذين تصل نسبة أصلهم الإيراني إلى ٨٥ - ٩٠٪ إلا لأن لم يستطيعوا تكوين جماهيرية على جانب كافٍ من القوة .

وعندما لم تر بغداد من المفيد استدعاء هؤلاء الزعماء الدينيين ، فإنهم اضطروا إلى إلتماس الإذن بالعودة إلى العراق . وقد منح لهم بشرط صريح هو أن يلتزموا بالآ يتعاطوا السياسة بعد الآن . وتمكن علماء الشيعة هؤلاء من العودة عام ١٩٢٤ بعد أن أعطوا التعهد المطلوب . إلا أن تأثيرهم السياسي على رعيّتهم تناقص عملياً بصورة هائلة . وراحت تسمية علمانيين من الشيعة في محاكم الطائفة ، فيما بعد ، تقوض ما بقي من هذا التأثير . والتباين مع الحقبة السابقة لعام ١٩٢٤ حيث كانت الزعامة الدينية مهيمنة على الحركة الشيعية بأكملها فإن عمل الشيعة العراقية السياسي راح منذئذٍ ، يتنظم بصورة رئيسية ويتطور في ظل العلمانيين ، بادئ ذي بدء من شيوخ القبائل ثم من سياسيي الطبقة المتوسطة من سكان المدن .

كانت أهم حجة أثّرت للعمل السياسي هي المطالبة بمثلٍ شيعي أكثر جوهرية في السلطات السياسية القيادية . والمقدر أن الشيعة الذين كانوا في عام ١٩٣٠ يمثلون أكثر من نصف السكان العراقيين ، لا يختصون إلا بـ ٢٥٪ من المقاعد في البرلمان . وكان الدستور العراقي لعام ١٩٢٤ ينص على أن يكون

تمثيل طائفتي اليهود والمسيحيين في مجلس النواب بنسبتهم المئوية لإجمالي السكان . فإن الشيعة بالمقابل ، وليس الأكراد أوفر حظاً منهم ، لم يكن لهم مثل هذا الرصيد الدستوري . وفي الإدارة العليا كان الوضع أسوأ : لم يكن الشيعة يملكون إلا ١٥٪ من الوظائف مقابل ٢٢٪ للأكراد الذين يمثلون ١٧٪ من السكان العراقيين ، وكانت مختلف الفرق الوزارية تتضمن دائماً وزيراً أو عدة وزراء شيعيين (ومن الأكراد كذلك) ، ولكن الطائفة لم تكن تستفح منهم لذلك ، لاعتبارها إياهم كرهائن طيعين في أيدي حكومة الأكثرية السنية . في بداية العشرينات كانت وزارة التربية تسند غالباً إلى شيعي ، لكي لا يتصور الشيعة سياسة التعليم العلمانية المقررة من قبل الحكومة أنها موجهة من السنة ضدهم . كان المقصود عدم التصادم مع المجتهدين وجهاً لوجه إلا أن الطريقة لم تكن دائماً فعالة ، فما كان بعض هؤلاء الوزراء يكادون يسمون في حقائبهم حتى يضطروا إلى الاستقالة تحت ضغط زعماء الطائفة^(٣) .

بعد وفاة الملك فيصل في عام ١٩٣٣ وإحلال محله على العرش ابنه غازي ، الشاب ، قليل الخبرة سياسياً ، قرر القوميون من المعارضة وقد تجمعوا في حزب الاخاء الاستفادة من ضعف السلطة التنفيذية فباشروا باستغلال استياء زعماء القبائل الشيعية . وفي كانون الأول / ديسمبر ١٩٣٤ بلغ هذا الإستياء ذروته بالطريقة التي أديرت بها الانتخابات لمجلس النواب الجديد . فقد أسند عدد من المقاعد المعتبرة تمثيلاً لمقاطعة الديوانية ، حيث تقيم قبيلة المتفق الشيعية الهامة ، إلى مدينيتين سنيين من بغداد أكثر وداعة تجاه الحكومة . وفي عام ١٩٣٥ استنحت أعضاء حزب الاخاء الشيخ عبد الواحد اليكّر وهو سني لكنه يرأس قبيلة شيعية هامة ، فضلاً عن أنه قومي معاد للبريطانيين بشراسة ، على أن يرفع علم الثورة . فاستالت الوزارة تحت هذه الضغوط ولكن الملك رفض الانتخابات لمجلس نواب جديد ، وانتشر التمرد بين قبائل الشيعة في الديوانية وتولى قيادة الحركة الزعيم المجتهد في النجف ، الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء الأجلد على ما يبدو بالدفاع عن مصالح الشيعة وعالم القبائل مجتمعين .

ففي حين كان الشيعة يشكون إضطهاد السنة ، فما كان من مهارة السلطة إلا أن قدمت انتفاضات الشيعة هذه ، لا كمظهر إنغلاق عقائدي طائفي وإنما كتعبير عن معارضة رجال القبائل التي لا تلتين وعن السلطة المحلية ، مقلّمة إياهم على أنهم في قبضة الحكومة المركزية المتزايدة . وإذ لصحيح من جهة أخرى أن العراق الشيعي كان يبقى معقل القبائلية والمعارضة للدولة . وصحيح أيضاً أن العراق القبلي كان يشكل مع القوميين من المدن ، ولكن لبواث دينية وليس قومية ، أحد الأقطاب الرئيسية لمقاومة النفوذ البريطاني الممارس على الحكومة المركزية .

كانت المطالب الشيعة ، بالغة الإفراط أحياناً ولا سيما تلك المتعلقة بالחסوم الضرائبية وفي مرات أخرى محقة غالباً . فهناك منشور سياسي شيعي من عام ١٩٣٥ ، ما زال شهيراً ، كان يطالب بوضع حد للإجحاف اللاحق بالشيعة في تأليف الحكومات والبرلمان وفي المراكز الإدارية العليا . من هنا كان قيام فيصل المتأثر بمسألة إستبعاد الشيعة من سياقات التمثيل والقرار السياسي هذه ، بتوجيه مذكرة قبيل وفاته إلى وزرائه ومستشاريه يلزمهم فيها بضرورة استئثار حجم المشكلة وإيجاد حل لها . وهو نفسه تقرب كثيراً إلى المجتهدين ورؤساء العشائر ، مزوداً بالمال حفلات الشيعة الدينية ، محاولاً توسيع مجال وصول الشيعة إلى مراكز التربية العليا وإلى الميادين الإدارية . وقد غدا رسم حيدر ، وهو أحد الشيعة اللبنانيين في بطانته ، ومستشاره المقرب ، وسيط الشيعة في البلاط ، ممهداً الطريق إلى البرلمان أو إلى المناصب الوزارية لرجال مثل عباس مهدي وسعد صالح ومحمد حسن كبه وعبد الرزاق العلوي وعبد الهادي الزاهر وأحمد زكي الخياط ومحمد الشمعة وعبد الحميد مهدي .

٣ - الشيعة والأحزاب السياسية الحديثة ، تشابك المطالب الدينية والعرقية والد « طبقية » :

أ - شيعة البؤس ، أفكار ديمقراطية واختراق الشيوعية (١٩٤٥ - ١٩٦٣) :

بعد الحرب العالمية الثانية وتشديد قبضة البريطانيين من جديد على

العراق ، ضيقَ نظام نوري السعيد المستبد هامش عمل المعارضة تضيقاً هائلاً . فلم يعد ثمة من قضية للثورات المشاركة قط ، على الأقل في مستوى إتساع تلك التي إستمَت بها مرحلة ما بين الحريين . وتأكَّدت الشيعة في جملتها في عدائها للبريطانيين . والحال أن الإنفِساخ العرقي في صفوف السياسيين الشيعة من سكان المدن ، بين العرب وغير العرب حتم بعض المبادعات ، إذ قبل عدد من سياسي الشيعة الإشتراك في زمر السلطة . إلا أن أغليتهم ناضلت في صفوف المعارضة بدافع من شعورهم بالقومية العربية أقل منه بدافع النزعة التقدمية . واتسمت فترة ما بعد الحرب في الواقع بانتشار واسع النطاق ، في حلقات الشيعة من سكان المدن غير العرب وبين الأكراد ، للافكار الديمقراطية التي يدافع عنها الحزب الوطني الديموقراطي (P. N. D.) وكان تعرض الشيعة العرب للإنجذاب إلى هذه الأفكار أقل من تعرض أمثالهم من غير العرب . وقد عثر فيها المثقفون وأعضاء المهن الحرة على ترجمة لرغباتهم في المساواة الدستورية وفي إعادة توازن القوى بين الطوائف العرقية الدينية . كذلك اخترقت الشيوعية إلى الأعماق الأوساط الشيعة غير العربية والمثقفين ، حيث عبأت عدداً من أعضائها ولكن بخاصة عدداً كبيراً من المتعاطفين معها ، المتمين لـ « أنصار السلام » . وشهدت المدن الشيعة بالدرجة الأولى ، كالتنجف ، تضاعف الخلايا الشيوعية الصغيرة ، مجتذبين إليها بملامحها القائمة على المساواة وبمنازعتها للتصورات النخبوية التقليدية العربية (النخبوية العرقية) أكثر من إنجذابهم إلى الفلسفة الماركسية الإجمالية . وجاعات المسيانية (الشيوعية / الاعتقاد بمجيء مسيح) تطمَّئ مسيانية أخرى (وهي المسيانية الشيعة / الاعتقاد بمجيء المهدي) ، لا تحل محل هذه الأخيرة إلا لأنها تفتح طريقاً آخر يتيح الهرب من عدم المساواة أمام القانون وتعديل إتجاه علاقة عرقية غير مؤاتية ، بالأسطورة والعمل ، ففي عام ١٩٥٣ إرتأى آية الله كاشف الغطاء ، وقد تخوف من هذا التغلغل للشيوعية في شبيبة المدن الشيعة المقدسة ، أنه من المفيد الإخبار عن خطر الإلحاد

الملازم للأوجه المضادة للدين في الماركسية . وكان تأثر الشيعة ذات الأرومة العرقية العربية بالشيوعية أقل كثيراً بما لا يقاس من تأثر أمثالهم غير العرب الأمر الذي يقود إلى البرهان بأن الشيوعية كانت أكثر ارتباطاً بتعارض من النمط العرقي منها للنمط العقائدي . وانطلاقاً من الثلاثينات عملت الهجرة الريفيه الجماعية ، على تدفق مئات الآلاف من فلاحيي الجنوب ، موجة تلي موجة باتجاه بغداد والبصرة فراراً من البؤس بقدر ما هو من الإضطهاد وابتزاز شيوخ قبائلهم . فهناك قرى شيعية بأكملها أقفرت هكذا من سكانها لصالح مدن جديدة مثل الثورة ، وهي مدينة الصفائح أكثر ضواحي بغداد سكاناً ، الأرض المفضلة للتبشير الشيوعي الذروة بعد ثورة تموز / يوليو ١٩٥٨ .

إن شيعة البؤس هذه ، التي وجلت شكلاً من التعبير السياسي المقنن عليها تقريباً ، في الشيوعية لمدة حقبة كاملة ، قبل أن تنوب عنها جزئياً منظمات ذات أساس جماعي نوعي ، هذه الشيعة لعبت دوراً لا يستهان به في نظام اللواء عبد الكريم قاسم من ١٩٥٨ إلى ١٩٦٣^(٤) . كانت ردود الفعل الشيعة الأولى على ميلاد هذا النظام عدائية صراحة . فالـ «ضباط الأحرار» صناع الرابع عشر من تموز / يوليو ١٩٥٨ - الذين نصّبوه في مكانه هم من الوحدويين العرب والموالين لعبد الناصر ، كانوا ينادون بأعلى صوتهم بقصدهم في تحقيق وحدة العراق مع الجمهورية العربية المتحدة (R. A. U.) ، التي ولدت قبل شهور بالإنحداد بين مصر وسوريا ، وبعد ١٤ تموز / يوليو ١٩٥٨ مباشرة أظهرت الشيعة الإيرانية في كربلاء والنجف بالتعاون مع أكراد الموصل والسليمانية المعارضة التامة لفكرة إتحاد العراق مع أي بلاد عربية أخرى في وسط كيان دولة واسعة تجسد إلتصال الهوية العربية وجامعة العروبة . أما الشيعة ذات المعتقد العربي ، الأقل عداء من الشيعة غير العربية لموضوع جامعة العروبة بسبب تعلقها بالعروبة ، فقد أظهرت مع ذلك أنها ، على وجه العموم ، أقل موالة من السنة العرب . وكان سبب هذا التحفظ النسبي ، في الإطار العراقي الضيق ، هو أن الشيعة ، بجميع أصولها العرقية المختلطة هذه المرة ، واعية تمام الوعي

للوزن السياسي المحتمل الذي تمنحهم إياه أغليتهم العرقية ويخشون أن يفقدوه في دولة أوسع ذات أغلبية سنية ساحقة .

وعندما بات واضحاً أن اللواء عبد الكريم قاسم وقد فرض وجهات نظره الخاصة ، لم يكن ينوي بتاتاً ضم العراق إلى الجمهورية العربية المتحدة تحول أشرس المعارضين إلى موالين متحمسين .

كانت هناك دوافع أخرى كذلك لهذا التعاطف : ففي نظام اللواء عبد الكريم قاسم ، وهو زعيم قيل إنه شيعي عن طريق أمه وسني (كردي إيراني) من أبيه ، أخذت الأقليات في جملتها ، تأمل بتعديلات قانونية عميقة وعلى الأقل بتحسين بالنسبة للوضع القائم في ظل الهاشميين ، وأراد قاسم تلبية هذه التوقعات : فجاءت المادة ١٢ من دستور ١٩٥٩ تكفل لجميع المواطنين الحرية الدينية وحرية المعتقد في حين أن المادة ٩ ترى إبطال « كل تمييز ديني أو غيره » ، محددة أن « المساواتين متساوون أمام القانون في الحقوق والواجبات ، دون أي تفرق في اللغة وفي الدين وفي الرأي » . وقد بدت هذه النصوص كما الوعد بأن أعمال القمع في آب / أغسطس ١٩٣٣ ضد الآشوريين وتشرين الأول / أكتوبر ١٩٣٥ ضد البيزيديين ، وعام ١٩٣٦ - ١٩٣٧ ضد الشيعة في أدنى الفرات . وعام ١٩٣٠ - ١٩٣٣ و ١٩٤٥ - ١٩٤٧ ضد الأكراد لن تتكرر من جديد ؛ وبأن معاملات العنف التي لحقت باليهود العراقيين سوف تكون الأخيرة وبأن التمييز الصادر ضدهم عام ١٩٥٠ سوف يلغى . بالفعل في ٢٩ كانون الثاني / يناير عام ١٩٦٠ أبطل قانون آذار / مارس ١٩٥٠ الذي كان يقرر سحب الجنسية العراقية من اليهود الذين يغادرون البلاد ويصادر جميع ممتلكاتهم . وقد استقبل معظم زعماء طوائف الأقليات الدينيين ولا سيما من المسيحيين ، هذه الأحكام ببالف الرضى ، إلا أنهم راحوا يتحفظون أكثر فأكثر تجاه مكانة الدرجة الأولى التي يوليها النظام للـ « شيوعية الملحدة »^(٥) .

ففي كانون الأول / ديسمبر ١٩٥٨ عمل جماعة من زعماء النجف

الدينين على توزيع نشرات تدعو المؤمنين إلى الحذر من الداء أفكار المستوردة ، إشارة واضحة إلى خطر الإلحاد الشيوعي . بيد أن رعيته لم تتبعهم بالإجماع : في نيسان / أبريل ١٩٥٩ تظاهر وفد شيوعي من النجف ، دون رؤساء دينيين ، ناشراً راية يعلن فيها عن نفسه بأنه قسم من « أنصار السلم في مدينة إمام الحقيقة والسلام » (أي الإمام علي) دامجاً هكذا صفة التنظيم الشيوعي الملحق والإخلاص للعلويين .

لئن كانت الثورة لم تعدل حقيقة الوضع الإجمالي للطائفة الشيعية ، إلا أنها بذلت التوازنات الداخلية . فالإصلاح الزراعي ساهم كثيراً في تقويض تأثير شيخ القبيلة الاجتماعي والسياسي . أما وقد بات الفلاحون يملكون منذئذ قطعة أرض قابلة للزراعة ، لأشخاصهم ، وليسوا خاضعين لسلطة الشيخ ، فإنه صار في وسعهم أن يتحرروا من وصايته . ومضت تنجم عن ذلك قطيعة فعلية بعلاقات الداء إقطاع القبلي القائم ، مسلمة الفلاحين لأنفسهم . بل إن هؤلاء الفلاحين أفلتوا بذلك إلى حد ما من مراقبة الزعماء الدينين الذين ، بإقامتهم على وجه العموم في المدن المقدسة ، لا يباشرون معهم كشيوخ القبائل الإتصال المباشر نفسه . وقد أفاد هذا التراخي في الصلات العشائرية القديمة ، لمدة من الزمن ، التشكيلات السياسية المرتبطة بالحكومة : الحزب الوطني الديمقراطي ، وبخاصة الحزب الشيوعي ، الذين شأن سياسي الإخلاء فيما بين الحرين رأوا في الجموع القبائلية الشيعية الحشد الذي يكون في وسع المناورة تحريكه لتضخيم مظاهرات الشوارع التي ينسقونها وعلى هذا النحو يقطون عجزهم السياسي الرئيسي ألا وهو ضعفهم العددي . كان فلاحو الجنوب الشيعية يرضون ، على الوجه الأفضل ، هذا التسخير ، لا سيما وأن يؤسهم أشد من يؤس فلاحو القبائل السنية ، وأن قليلاً من الصلات تربط القسم غير العربي منهم بقومية الجامعة العربية . ففي الوسط القبائلي ، مفكك الأوصال ، وجد التغلغل الشيوعي قبولاً من خلال إلتباس اللغة ، الذي رعاه بعناية مناضلو الحزب الشيوعي أنفسهم ، وكانوا غالباً من أصل شيعي من المدن : فقد قاد التقارب بين الكلمتين العربيتين : شيعي و شيعوي الفلاحين الأيمن إلى

الافتراض بأن الشيوعية ما هي في الواقع سوى نسخة للشيوعية . وعندما أزيل الإلتباس بعناية بعض المجتهدين ، المستقرين الذين قدموا على عجل ، كان رد فعل الفلاحين الشيعة المخدوعين عنيفاً : فقد سجل مناضلون شيوعيون في عديد من المناطق وقد بعضهم الحياة ، كضحايا ضد الإلحاد الذي كانوا يجلسونه في أعين هؤلاء الفلاحين . فالتطابق بين شيعة الفلاحين وشيوعيتهم لم يكن كما يبدو إلا سطحياً . وبالمقابل جندت الشيوعية في أوساط المدن الشيعة على نطاق واسع .

عندما تفتت قاعدة نظام عبد الكريم قاسم ، فإنه عمل بنفسه على أن يخرج من الظل جزءاً من تلك الحشود الفلاحية ، مستخدماً في كاميونات كاملة ، إلى أرباض العاصمة ، عناصر من قبائل يحد في الجنوب ، من الشيعة ومن أرومة غير عربية . فأملاً في وضع نهاية لبؤسهم ولا حلم لهم بغير الغنيمة والسلب كان أولئك الصعاليك المساكين مخلصين كل الإخلاص له وقد اعتنى بتسليحهم ، لا ينتظرون سوى إشارة منه للـ « استيلاء على بغداد » ، إزاء هلع بورجوازي المدن العظيم^(١) .

ولفرط تدله أنصاره الجوعى به فإن اللواء عبد الكريم قاسم قد أدخل هو نفسه إلى مجمع الأرباب الشيعة كقديس محسن .

ب - شيعة وبعثة (١٩٦٣ - ١٩٨٣) :

ابتداء تراجع المد الشيوعي ، في الأوساط الشيعة من المدن ، انطلاقاً من عام ١٩٦٣ ، عندما وجه إليه البعث وهو في السلطة ، ضربات جديفة وفرض عليه اللجوء إلى السرية . فبعد إسقاط اللواء عبد الكريم قاسم والفاصل البعثي القصير لعام ١٩٦٣ تميّز نظام الأخوين عارف بشدة إيمان هذين القائدين الديني ، اللذين تعاقبا على الحكم . فبدافع مداراة جميع أشكال الحساسية الدينية ، الشيعة أو السنة منها على حد سواء حصرت السياسة الحكومية نفسها

في عدم تدخل صارم في الأمور الدينية ، متناقضة هكذا مع عمل حزب البعث الذي طرح رسمياً ، أثناء الشهور التسعة التي شغل فيها السلطة عام ١٩٦٣ ، أسس سياسية للتحويل إلى علمانية الدولة ، المنفذ الهام لإيديولوجية الحزب . ولئن لم توضع أية عقبة ، بخلاف حقبة الحكم البعثية ، في وجه التعبير الخارجي للتدين الشيعي ، في حكم الأخوين عارف ، وفي وجه مواكبه وتظاهراته في الشوارع ولا سيما الإحتفاء بذكرى استشهاد الحسين (الحسينية) ، إلا أن المشاعر الشخصية لأول هذين الأخوين ، المشايعة للسنّة والمعادية للشيعية على نحو خاص ، كانت معروفة جيداً ، فثمة جملة تعزى إليه ، أنه قالها في مجلس خاص : « إن حلمي هو تدمير إسرائيل وإزالة الشيعة من العراق » وهو أمر يحدد مكان الشخص جيداً . ومع ذلك رأى من المناسب إسناد منصب الوزير الأول إلى شيعي هو ناجي طالب . لتسكين مخاوف الطائفة الشيعية ولتأمين تعاطفها . لكن هذا الهدف لم يتحقق . فإن العودة إلى العنف من جانب العناصر الشيعية في العمل السياسي المنظم الرافض للحكم والسري هذه المرة ، إنما يرجع تحديد بدئه إلى هذه الحقبة .

فمنذ صعوده إلى الحكم عام ١٩٦٨ ، شأنه في عام ١٩٦٣ ، سعى حزب البعث - طبقاً لمذهبه في التحول العلماني ، إلى تخفيف تأثير الدين على جميع أوجه الحياة السياسية - الإجتماعية ، بشاغل العمل على تطوير العقليات باتجاه نظرة أكثر حداثة للعالم . وهكذا باشر الحزب بالحد من تبشير السادة الشيعة في صفوف قبائل الجنوب ، بأنه منع بكل بساطة حملاتهم للإرشاد والوعظ . وبالتوازي انطلق المتطوعون في حملاتهم لمحو الأمية من الوسط الريفي بهدف تنمية شكل من الوعي السياسي لدى الفلاحين الذين ما زالوا معلمين سذجاً وهدم إستثمار السادة الشيعة بالتأثير السياسي ، معاً .

كذلك جرى منع أبسط تظاهرات ومشاهد الدين في كافة المدن سواء أكانت سنية أم شيعية ، ولكن الشيعة بالطبع كانوا أكثر تأثراً بذلك من السنة الذين قلما كانوا ينظمون عادة تطوافات في الشوارع . هكذا رأينا العيد الشيعي

في عاشوراء ، الذي بلغ في لبنان أو نظام الأخوين عارف ذروة الهستيريا الجماعية ، يتقلص ، بعد عودة البعث إلى السلطة في عام ١٩٦٨ .

كانت جميع هذه الإجراءات التي أحس بها زعماء الدين من الشيعة معاكسات تستهدفهم بنوع خاص ، تأتي مضافة إلى البواعث العقائدية التي تضع هؤلاء الزعماء في معارضة البعث الإيديولوجي . في نظرهم ، لم يكن ميشيل عفلق أحد الأبياء المؤسسين للبعث إلا ملحداً خطراً يسعى إلى نقض دور الدين في الحياة الاجتماعية والسياسية . ألم يكتب ميشيل عفلق بأن المهمة التاريخية الرئيسية للإسلام كان أن يتبوأ العرب في لحظة معينة من تاريخهم ، الانتقال من مرحلة قبلية إلى مرحلة قومية وأن يؤكد نداء تاريخياً أصيلاً فيهم للعالمين . . هذا الدور الواسع للإسلام ، كتابع ثقافي للعروبة ، قد اكتمل الآن ، وباتت القومية هي التي يكون في وسعها وحدها تأمين البعث ، بعث الكيان ، الكنه العربي . بالنسبة لرجال الدين من كافة المشارب ، كما بالنسبة للمسلمين غير العرب ، كان المقصود بوضوح تام ، خفض العائدية الدينية بالنسبة للعائدية القومية ، وهو إنقاص لم يكن معظمهم بالتأكيد مستعداً للقبول به . وكان رؤساء الدين الشيعة ، فضلاً عن أنهم في غالبيتهم من أصول عرقية غير عربية (من الفرس) ، يشعرون ، على مستوى الحالة القانونية الرمزية ، متقصي الحقوق بصورة مزدوجة و « معتدى عليهم » من وجهة نظر هذا التصور . يضاف إلى ذلك أن ميشيل عفلق ، منظر البعث ، كمسيحي أورثوذكسي شرقي العقيدة ، يبدو تحد لا يحتمل في نظر خصوم البعث الذين يأتي في مقدمتهم زعماء الدين من الشيعة : في الواقع كان أمراً مهيجاً حقيقياً أن يكون بالنسبة لهم أن يستأثر بحق إعطاء النصائح المتعلقة بالدين الإسلامي للمسلمين ، وأن يقمهم أمهيته الاجتماعية والسياسية في مجال الأخذ والرد ، وأن يتطلع إلى استبداله بإيديولوجية أخرى . وما تراك البعثية تصطدم بهذا النمط من ردود الفعل ، إذ ما زال ميشيل عفلق عظماً يغصُّ به حلقوم بعض المسلمين ، على الرغم من إعتناقه الإسلام^(٣) .

وقد سعى الرئيس صدام حسين إلى تحديد موقع الحزب من العلمانية التي أكسبته عدداً كثيرة . ففي عام ١٩٧٧ ، خاصة وأن الوضع تردى كثيراً بنمو النشاطات السرية الشيعية ، التي تلتها إعتقالات وإعدامات لعدد من الشيعة (خمسة في عام ١٩٧٤ وثمانية في عام ١٩٧٧) ، كان عليه أن يؤكد بأن العلمانية لم تكن تعني حياداً تجاه الحادث الديني وأن الحزب لا يقف إلى جانب الكفر في المعركة بين الإيمان والإلحاد ، وإنما بالتأكيد إلى جانب الدين دون أن يكون لذلك حزباً دينياً . وكان هذا التصريح موجهاً بكل وضوح إلى معارضة تكتيك المخالفين الذين يريدون مماثلة البعثية بالإلحادية المناضلة ، عزل الحزب عن السكان المؤمنين على نطاق واسع ، سواء من السنة أم من الشيعة . ولسنا نستطيع القول بأن الفارق أدرك تمام الإدراك في الرأي العام^(٨) .

كانت سياسة صدام حسين تجاه الشيعة المناضلة سياسة العصا والجزرة : سياسة العصا (إعتقالات تنفيذ إعدامات ، طرد) بإزاء الشيعة ، المشتبه بإنتمائهم إلى التنظيمات السياسية الشيعية السرية . سياسة الجزرة والإغراء بإزاء العلماء القابلين بالانضمام أو بالتحالف مع النظام . ففي عام ١٩٧٩ خصص مبلغ ٢٤,٤ مليون دينار لنشاط المؤسسات الخيرية الإسلامية ، فنال الشيعة نصيباً لا يستهان به . ويأشر صدام حسين بالقيام بجولات متكررة في الجنوب الشيعي ، إزاء الأماكن المقدسة ، معلناً إعتبار يوم ميلاد علي يوم عطلة ، داعياً النجف إلى « الكفاح ضد البغي بسيف الأئمة » . وأخيراً فإنه قدم نفسه هو أيضاً على أنه أحد ذرية الحسين (راديو بغداد في ٨ آب / أغسطس ١٩٧٩) .

غير أن أكثرية المرجعيات لم يتأثروا بهذه الحملة ، وبقوا مصرين على ألا يعلنوا رسمياً أنهم مع أو ضد الحكومة . هكذا كان من شأن آية الله العظمى أبو القاسم الخوئي ، أكثر الفقهاء ثقة . أما محمد باقر الصدر المرجع الهام الآخر فقد أعلن أن كل صلة بهذا النظام ، حرام لوضوح طابعه « الإسلامي » ، أي أن الدين يمنعها ويحرمها . إثنان من الزعماء الدينيين ، وحدهما فقط ، أقل

إعتباراً ، إنضمنا إلى النظام ، هما : الشيخ علي كاشف الغطاء والشيخ علي الصغير وكلاهما من النجف^(٩) .

وقد بذل صدام حسين فضلاً عن ذلك جهده في إدخال الشيعة إلى الحلقات القيادية ، وبخاصة إنطلاقاً من عام ١٩٧٦ ، شرط أن يكونوا بعثيين من زمن طويل . فعند تكوينه كان حزب البعث العراقي قد اجتذب إلى صفوفه عدداً ما من العناصر من الأقليات : أكراداً كحلي صالح السعدي ، الذي سوف يصبح سكرتيره العام في الستينات ونائباً لرئيس الوزراء ووزيراً للداخلية في نظام البعث لعام ١٩٦٣ ؛ وكذلك مسيحيين وشيعة (عرباً وغير عرب ، عراقيين منذ زمن طويل) . وكانت هذه العناصر من الأقليات ما زالت تمثل نسبة ضعيفة من عدد أعضاء الحزب الفعليين (٣ - ٤ ٪) . والحال أن الشيعة غير العرب أظهروا أنهم أقل حذراً إزاء نزعة البعث إلى الوحدة العربية مما كان أمثالهم في الخمسينات تجاه النزعة الناصرية إلى الوحدة العربية ، من جهة لأنهم وقد تشكلوا في نخبة فكرية هامة كانوا قد أخذوا يفلتون ويواعداد كبيرة من أسر الزعامات الدينية ، ومن جهة أخرى لأن الإيديولوجية البعثية إذ نبتت من جديد التعريف الحديث « الثقافي » للمروبة (أنظر الفصل الأول) صارت تبدو صيغة لإدماج الأقليات بالجماعة الحاكمة . ففي نظر هؤلاء المثقفين لم يعد مشكوكاً في أن تقود بالضرورة الإيديولوجية وفعاليتها الرمزية الخاصة إلى تعديل التصورات والسلوكيات وأن تحل إلى حد ما مشكلة الأقلية . فما من أحد من هؤلاء الشيعة البعثيين كان في وسعه إذن الزعم - بل ولم يكن يريد - أنه يمثل الطائفة الشيعية من حيث هي كذلك ، بالنظر إلى أن التأكيد كان ينصب على الهوية العربية في البعث . ولم تغر في شيء من هذه المخططات محاولة إنقلاب صيف ١٩٧٩ الفاشلة التي شارك فيها شيعة وسنة موالين لإتجاه سوريا . ولم يكن من شأن الحرب ضد إيران والخشية من إنقلاب أو تمرد شيعي ، إلا تعزيز هذا الميل للإفتتاح على الشيعة ، المتجلبّي في تسميات لأعلى المناصب الحكومية والإدارية هدفها التخفيف من حدة الشعور الشيعي بالإبعاد .

هكذا وصل الأمر إلى تكوين فرق حكومية متشكلة من ٤٠٪ من الشيعة .
ففي عقود ثلاثة قطعت الطائفة الشيعية في العراق طريقاً هائلاً ولا سيما على
الصعيد الإقتصادي ، يارتقاء عدد من الشيعة في المهن الحرة وفي التجارة .
لا جرم أن عدد المحرومين (عمال مدن الصفائح) كان في نهاية السبعينات ما
يزال كبيراً جداً ، ولكنها بخلاف وصفها في الخمسينات أو بخلاف مثيلاتها في
البلدان العربية الأخرى (لبنان مثلاً) فإن طائفة الشيعة بالعراق لم تعد تماثل مع
الفئة الأفقر من السكان . إن شعورها بالإبعاد السياسي وإن كان ما يزال أبعد من
أن يزول تماماً ، قد خف نسبياً . وعليه يُفسر التقدم الاجتماعي ، الإقتصادي
والإفتتاح السياسي النسبي ، إختلاف نداءات الزعيم الشيعي اللبناني ، موسى
الصدر إلى العراق لتكوين دولية شيعية إمتداداً لـ « حركة المحرومين » التي
شكلها في لبنان .

٤ - العمل السري الشيعي بنوع خاص والإنكفاء إلى التعتبة الدينية (١٩٦٤ - ١٩٨٣) :

لقد شكل ميلاد جماعة الفاطمية عام ١٩٦٤ ، الذي كانت بنته ما تزال
ضعيفة ، أول تعبير عن العمل السري يصدر عن رجال الدين الشيعة ، وأسرعها
للزوال . وكان من شأن هذا التنظيم ، الذي أنشأ نواة البوليس بسرعة ، أنه
أفضى بصورة خاصة ، برد الفعل ، إلى خلق إدارة الأمن العلم في وزارة
الداخلية يمحصر همها في الكفاح ضد الفعاليات السرية الشيعية . لم يكن المد
الشيعي الأيسر للنفوس ، المصدفوع إلى النجاح هو ما قاد العلماء الشيعة
للإحساس بالحاجة ، على هذا النحو ، إلى العمل السياسي السري - يجب ألا
تُخلط الستينات بالثمانينات - ولكن بالأحرى شيعية تستعد للدفاع ، يهددها
فقدان العاطفة الدينية المتزايدة لدى الشيعة والإنحدار الذي يتلوه في التأثير
الاجتماعي للعلماء . وتناقص عدد طلاب الفقه (اللاهوت) في المدارس
بالنجف إلى الثلث بالكاد عما كان عليه منذ أربعين سنة قبل ذلك^(١) ويكاد أن
لا يكون من هذا الثلث الباقي السلس ١/٦ من الجنسية العراقية إذ كان

الإيرانيون والهنود عماد الطلاب في هذه المدارس الدينية الشيعية بالعراق . فضلاً عن أن الإمتياز شبه المطلق الذي كان ينعم به هؤلاء العلماء الشيعة حتى العشرينات في تربية رعيّتهم وفي صياغة عقليّاتهم ، قد أخذ يتشوّه منذ وصول الشيعة الشباب إلى تربية حديثة ، مشوبة بالتأثر الأوروبي في مدارس الدولة . وفي نفس الوقت الذي أخذ تأثيرهم الحاسم على الجهلة يصير إلى التلاشي ، فإن أهم مصادر دخلهم ألا وهي هبات رؤساء القبائل الهامة للمدارس الدينية الشيعية ، أخذت تقلّ . ومن جهتها لم تكن وزارة التربية الوطنية العراقية تخصص لها إلا مساعدة شحيحة . زد على ذلك أن العلماء الشيعة لم يكونوا يملكون التصرف بمخصصات غنية من الأوقاف التي يديرها أمثالهم .

كان لإنشاء مدرسة للبنات في النجف عام ١٩٢٩ ، رمزياً ، صدى التحدي المدوي ، أنار صيحة غضب من احتجاجات العلماء . فإن تقهقر وضعهم الاجتماعي ، من جميع وجوهه وتغلغل الشيوعية في صفوف النخبة الشيعية ، الذي بلغ أوجه في مطالع الستينات وأخيراً صلدة العلمانية التي يمجدها حزب البعث ويضعها موضع التطبيق تدريجياً منذ عام ١٩٦٨ ، كل ذلك دفع بعض الرؤساء الدينين في العمل السياسي . وجاء مثل آية الله روح الله الخميني ، المنفي إلى النجف ابتداء من ١٩٦٤ لرفضه التحالف مع الشاه وتبشيره بسقوطه ، ليقنع أكثر من عالم ييطان موقف الطمأنينة في الاعتزال والإحجام عن العمل السياسي . ألم يعلن الخميني بصوت عال : « إني حُصِنِي ولست حَسَنِي » مسجلاً بذلك أنه من بين ولدي علي المبجلين ، يفضل ذلك الذي قاتل حتى الشهادة دفاعاً عن أفكاره لا الذي سعى إلى التحالف مع الأميين وكان مصيره الموت بِسْمِهِمْ .

ومع ذلك يبدو أن التنظيم السياسي السري الذي أدهى الدهوة ، المنشأ في عام ١٩٦٨ والتي كان مآلها أن تغدو فيما بعد أهم حزب ، قد إستفاد أكثر من معونة شاه إيران السراغب في إسقاط نظام البعث من رعاية الخميني الذي بقي

رسمياً غريباً عنه . والحال أن الصلات الوثيقة التي حافظت عليها الدعوة منذ البدايات بأهم المقامات الدينية العراقية في ذلك الزمن السيد محسن الحكيم الطباطبائي من النجف وإبنه السيد مهدي الحكيم (المتهم بالتجسس من قبل الحكومة العراقية لصالح س . ا . ي CIA) تدفع إلى التفكير بأن آية الله الخميني الشخصية الدينية الأهم منذ ذلك الحين في العالم الشيعي قد منح أيضاً تبريكة المستر للحركة السرية .

لقد أحرزت الدعوة تقدماً سريعاً في الأوساط الدينية بالنجف وكربلاء والكاظمية ، منصرفاً تأثيرها إلى العلماء الأدنى مرتبة (المتدينون) من المجتهدين ومن رؤساء المجتهدين (المرجعيون) .

بعد تنفيذ الحكم في عام ١٩٧٠ بمحسن القاسم ، الذي كان هو نفسه مرجعاً ، لم يبرح أي واحد من المرجعيين الثلاثة المقيمون عندئذٍ بالعراق الخوئي والخميني وياقر الصدر ، حزب الدعوة .

حوالي منتصف السبعينات أصابت فترات خطيرة من الجفاف ، عائدة لحجز مياه الفرات بإقامة سد الطبقة الذي بناه السوريون ، بأضرار جسيمة منطقة النجف - كربلاء ، كما أصابت مناطق شيعية أخرى ، أدت إلى إفلاس عشرات الألوف من الفلاحين الذين يعيشون على محاصيل الرز والساتين . فتضاقم الإحتياء الشعبي كذلك مما أفاد الدعوة . وإنطلاقاً من عام ١٩٧٤ كانت مواكب الإحتفاء بذكرى استشهاد الحسين تنقلب في المعتاد إلى هياج شعبي . وقد أوشكت احتفالات عام ١٩٧٧ التي اعترضها البوليس فيما بين النجف وكربلاء ، أن تتحول إلى ثورة . فأظهر الجمهور غضبه بالهجوم على مخفر البوليس ، ومؤكداً على شعارات عداوية يرددها ضد الرئيس صدام حسين : « صدام شيل إيدك ، شعب العراق ما بريدك » .

ولسوف تكون سابقة يُعتدُّ بها في السنوات المقبلة سواء من قبل الدعوة أم من قبل تنظيم شيعي سري جديد ، هو تنظيم المجاهدين . وتضاعفت التعديلات على مراكز الشرطة ، وعلى يؤر حزب البعث ، الجيش والجامعة

(نيسان / أبريل ١٩٨٠) ، ولا سيما بعد أن نفخت الثورة الإيرانية ١٩٧٨ - ١٩٧٩ حماساً جديداً في الشيعة السياسية المناضلة ، عاملاً على تأصيلها . فصارَت أهداف هذه الشيعة السياسية الصريحة منذئذ ، دون لبس ، هي إسقاط نظام البعث « الملحد » والقبض على السلطة وتأسيس حكومة إسلامية . وراح السيد محمد باقر العرب يصيح وجهها البارز . فهو ، وإن كان يتنحى عن الحركات المنظمة كالصدر ، الذي عمّله راديو إيران « خميني العراق » بلسان الدعوة والمجاهدين ، كان قد أصبح بهتة اللدنية قطب الجاذبية الإيديولوجية وزعيم الشيعة العراقية المحتمل ، يجسد في نظر الحكومة أخطر تهديد لتدميرها . وبعد اعتقاله وإعدامه في عام ١٩٨٠ الذي تلاه إعدام أخته بنت الهدى ، أصبحت الحركة الشيعية العاملة في السر بأكملها بالذهول الشديد . فحاول آية الله محمد باقر الحكيم تجميع مختلف الحركات تحت راية واحدة بإنشاء تنظيم ذي نزعة إتحادية : جماعة العلماء ، بمساندة إيران . ولكن الاتجاه كان إلى الحركة المعاكسة النابذة والتجزئية . إذ خرج إلى النور في عام ١٩٨٠ ، تنظيم منشق عن الدعوة وهو منظمة العمل الإسلامي ، جامعاً إليه كافة أولئك الذين جرحهم موت محمد باقر الصدر وأخته ، مفضلين الإقلاص بعدئذٍ عن عمل كانوا يرونه مغامرة ، من أجل التركيز على تكوين كوادِر ومن أجل تدهيم الحركة . وكان زعيماً هذا التنظيم المنشق الجديد هما الشيخان محمد الشيرازي وهادي مدرّسي ، وكلاهما مرجع هام . فضلاً عن أن الدعوة استمرت في إنقسامها إلى عدة اتجاهات متنافسة ، أكثرها تشدداً في جذريتها تعلن انتسابها بلا قيد أو شرط إلى خميني في حين أن أكثرها اعتدالاً تعلن تبعيتها إلى كاظم شريعة ملاداري الذي كان فيما مضى أظهر موقفه لصالح حركة إصلاحية في إطار الإمبريالية الإيرانية .

عدا هذه الإنقسامات كانت نقطة الضعف الثابتة المزمنة في هذه المعارضة الشيعية السرية ، تكمن في إنزاعها وفي عدم قدرتها على التحالف مع أحزاب عراقية أخرى للمعارضة : الحزب الشيوعي ، وتنظيمات قومية كردية ، بسبب نفورها أساساً من القبول بمشاريع ذات طابع زمني صرف . وقد

أنضت هذه الصلابة إلى التراجع جزئياً أمام تهديد شيوعي العراق وبلدان الخليج ، المساق ، على ما يبدو بتحريض موسكو التي ترى في التطرف الإسلامي عاملاً مفيداً لتفكيك المنطقة . فالتعاون الذي نما منذ عدة سنوات بين هذين النمطين من التنظيم كان مسهلاً بوجود هام للشيعة غير العربية في الحزب الشيوعي ويانتقال بعض تلك العناصر من ولائها للشيوعية إلى الخمينية ، وكانت دوافع هذه الإنزلاقات تنوية (إنشاء نواة أو خلايا) وتفضيل للحركات الشيعية بنوع خاص والإندفاع إلى مزيد من النجاح في المنطقة .

وأخيراً ثمة عامل ثالث ، هو الانفصاخ العرقي الأبلدي بين شيعيين من أصول عربية وشيعيين من جنسية إيرانية أو من أصول إيرانية ، قد كَوّن كذلك عقبة أمام التحام وفعالية الحركة الشيعية السرية . ولو أن باقر محمد الصدر لم يكن من ذرية عربية وإنما من سلالة فارسية ، إلا أنه كان متحدرًا من أسرة تعرفت وتعرّت من زمن طويل ففتمت من جنوب لبنان عام ١٨٥٠ . وقد أكسبه هذا التعرّب في عيون الشيعة العراقيين ذوي الأصل العربي مزية هامة ، لا يتمتع بها بالمقابل المراجع السبعة الذين كانوا يحظون بهذه الصفة عام ١٩٨٠ وهم جميعهم إيرانيون ومن أصول عرقية فارسية بإمستثناء شريعة ساداري الإيراني ولكنه من أصول تركمانية . لهذا السبب كان باقر الصدر يبدو للشيعة العرب في العراق كواحد منهم وزعيمهم الوحيد الحق . أما الشيعة العراقيون من أصل فارسي أو جنسية فارسية فلم تكن لديهم الدواعي نفسها .

٥- النزاع العراقي الإيراني ، وتسخيرات العائديات الدينية المتنافسة لصالح العرق وانبعاث مفهوم الدين القومي (١٩٨٠ - ١٩٨٤) .

في جميع الأزمان كان الانفصاخ بين العرب والإيرانيين (أو الفرس) مدركاً بلي ومنظوراً في صميم هيئة علماء النجف . فإن العلماء الإيرانيين لم يمتنعوا عن الشكوى من أن لدى أمثالهم من العرب ميل لتقديم عربيتهم على هويتهم الدينية إلى حد القول بأنه ما كان لأي عربي أن يحتق الإسلام ، على أي حال ، لو لم يكن محمد نفسه عربياً . وعندما تتذكر وظيفة الدين القومية

والدفاع العرقي التي أداها الإسلام في بداياته الأولى (الفصل الاول) ،
والتحفظات التي اتخذها النبي نفسه ليلفت النظر إلى طابع القرآن العربي : (إنا
انزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون) . وليس في وسعنا إلا أن نجد بعض الصحة
الاجتماعية - التاريخية في هذه الملاحظة . ومع أن الحجة المساقاة للعلماء
الايرانيين لتأكيد ، رفعة تقواهم الخاصة بالدين ، تذللهم ، فإن العلماء من اصل
عربي لم يسعوا من جهة اخرى إلى اخفاء رضاهم الحقيقي بأن النبي عربي
(تقوم وتؤكد عرقيين عبر الدين) .

لقد أظهر العلماء الشيعة ذوو الاصل العربي انفسهم على وجه العموم أقل
تصلاً كثيراً من ممثليهم العراقيين الفرس أو من ذوي الجنسية الايرانية ، حول
مسألة الهوية الشيعية لكـ « حكومة الإسلامية » التي كانت الشيعة السياسية السرية
تحدد لنفسها غرض اقامتها في بغداد . ففي نظر الشيعة العرب يمكن القبول
بحكومة اسلامية تطبق الشريعة الإسلامية ، السنة ، حتى إذ أن تطبيق المعايير
الشيعية بصفة خاصة (امامة ، الولاء للعلويين .. الخ) تبدو لهم ، في نهاية
المطاف ، ثانوية . إنها واقعية سياسية ، معترفة ، بأنه سيكون حقيقة من
الصعب جداً تحويل جميع العرب السنة إلى الشيعة بل وجعلهم يقبلون بحكومة
شيعية بحث ؟ يقيناً ، لكنه كذلك لعب على الهوية ، بالنظر إلى إن السنة تلقى
تسامحاً أكثر من الشيعة العرب منها من الشيعة الايرانيين بسبب من التشارك
الوثيق على مستوى التصورات الجارية بين العروبة والسنة . ولنلاحظ أن السنة
هي ، على مستوى قوالب معينة ، متشرة على نطاق واسع في البلدان العربية ،
« حادث عربي » في حين أن الشيعة « حادث ايراني » وهو ما ليس صحيحاً قطعاً
لا على الصعيد الاحصائي ولا على الصعيد التاريخي وإن كان الفرس قد لعبوا
دوراً رئيسياً في نمو الشيعة وإن العرب كانوا غالباً هم حملة راية السنة ؛ لكن
القوالب تبرز دائماً رسوم الحقيقة الواقعة .

بالمقابل فإن الشيعة الايرانيين وعلى رأسهم الخميني ، قد لجأوا هم
ايضاً ، لا شك بالحس الانتهازي ، « إلى التساهل » وإلى التخفيض من حدة

الطابع الشيعي الدقيق للثورة الإسلامية ، التي كانوا يسعون إلى تصويرها إلى جيرانهم العرب السُّنة في أغليتهم (ما عدا العراق والبحرين) .

فما كان من شأن النزاع المسلح بين العراق وايران ، أن يسهم إلا الامعان أيضاً في تنشيط هذا الانفساخ العرقي في صميم الشيعة العراقية التي كان تعريب قرن أو قرنين يضفي قناعاً إن لم يعمل على إزالتها^(١١) . ففي مطلع الحرب (ايلول / سبتمبر ١٩٨٠) سلط المراقبون مباشرة اضواءهم على العامل الشيعي العراقي ، المتمتع بالاغلبية بين سكان العراق ، والوافر العدد في الجيش ، وعلى نحو رئيسي في مستوى الافراد . وكان من المحسوس جيداً أن احد مفاتيح تطور الحرب والوضع الداخلي العراقي سوف يكون كامناً في موقف الشيعة تجاه السلطة القائمة في بغداد وفي الاجتذاب الذي سوف يكون في ومع النظام الإسلامي في طهران ممارسته عليهم . وباختصار أيقبل الشيعة محاربة اخوانهم في الدين الايرانيين ؛ أو أنهم ينضمون إلى قضيتهم ويسعون إلى قلب النظام البعثي بانقلاب عسكري ؟ في بغداد لم يعد الزمن زمن اليقين وإنما زمن الاشتباه المستمر . فمن عام ١٩٧٥ إلى عام ١٩٨٠ طرد ألبعث بموجات متتالية من العراق ما يقرب من ٧٥,٠٠٠ شيعي ، بينهم عناصر من جنسية ايرانية مقيمين بالعراق منذ زمن طويل أو قصير وكذلك رعايا عراقيين يتمون إلى أسر ذات اصول فارسية مؤكدة ، مقدراً بأن جميع هذه العناصر تشكل الارضية المفضلة للدعوة ومثيلائها . وفي ايار / مايو ١٩٨٣ جرى اعتقال تسعين من ايات الله وغيرهم من الزعماء الدينين الشيعة (من اصل فارسي) لمدينة النجف بهدف مزدوج . قطع رؤوس الدعوة ووضع المؤمنين الشيعة تحت نفوذ ديني مرتبط بالعروبة (ايات الله من ذوي الاصل العربي) ، بدلاً من أن يكونوا مرتبطين بالقضية الايرانية . (بالنسبة لعام ١٩٨٣ ، اشارت امنستي Amnesty الدولية إلى إعدام ٣,٥٠٠ موال للدعوة) . كان يبقى أن العناصر الشيعية من ذوي الاصل الفارسي ولكنهم صاروا عراقيين منذ زمن طويل فإنهم لم يتمثلوا عادة بسهولة في العراق ، إذا نحن نحينا جانباً أولئك الذين كانت أسرهم ما زالت تتكلم الفارسية في نفس الوقت مع العربية . بعض منهم ، وهم لم يعودوا

يتكلمون إلا العربية ينحدرون من عائلات مقيمة هناك منذ عدة أجيال وقد حصلت على الجنسية العراقية ، كانوا يعتبرون غالباً عرباً (من حيث الأصول) في نظر جميع الناس أو يكادون . وبسبب من هذه الصعوبة ومخاوف سلطات بغداد فيما يتعلق بولاء هؤلاء الرعايا ، انطلاقاً من الحرب ، فإن هذه السلطات راحت تنقص الأنساب صاعدة بها حتى الجيل الثالث ، ساعية إلى إثبات من كان في الوسع اتهامه بالتعاطف مع إيران بدون لبس ومن كان يمكن اعتباره متعرباً بما فيه الكفاية . كذلك ثمة مصادر رسمية تعني أن عدداً مختلفاً من أشكال التحريض على الطلاق (لا سيما المالية) وضعت موضع التنفيذ بقصد انقاص عدد الزيجات بين العرب والإيرانيين ، بالنظر إلى اعتبار هذا الزواج ينسج صلات خطيرة من التعاطف مع التزعة الإيرانية .

لقد قرر زمن الحرب ، أن العناصر الشيعية ذات الأصل العرقي العربي وحدها هي موضع الثقة سياسياً - وهي تمثل أغلبية كبيرة من الطائفة الشيعية العراقية ولكنها بزعمائها الدينين أقلية . وما كاد الرضى يتغير ، وقد جهرت به ببالغ التهور ، إبان الهجمات العسكرية الإيرانية التي توجت بالانتصارات ، عناصر معينة شيعية من المدن ، غير عربية ، في العراق ، حتى جاء يعزز ذلك الاشتباه . وبالمقابل كان عدد الناطقين العلمانيين كثيراً ولا سيما من بين القبائل بلسان القسم العربي من الشيعة الذين عادوا يؤكدون ، في الصحافة بالذات ، تعلقهم بالعروية ، وبالتحديد ، على أن هويتهم العربية أو حتى العراقية هي المعتبرة قبل أية هوية أخرى ، مضيفين إلى ذلك أن القضية الشيعية لا يمكن مطابقتها مع قضية إيران في العرب . بل وكان بعضهم يؤكد ، بالمناسبة ، أن الثورة الإيرانية لم تحسن قط من وضع الأقلية العربية - والشيعية على حد سواء - في إيران .

كان المقصود هو التوضيح جيداً أن التضامن الشيعي لم يكن في الوسع استعماله لأغراض قومية - عرقية (إيرانية) وتهدة مخلوف السلطة . ولو أن الشيعة العراقيين ، بخلاف ما كان متوقفاً هنا وهناك ، لم تقلبه رأساً على عقب دفعة واحدة ، في معسكر الثورة الإسلامية ، فإن حضور الشيعة الهام في

الجيش العراقي ، في صفوف الجنود الأفراد ، قد طرح مع ذلك عدداً من المشاكل : الفرار من صفوف الجيش ، المتزايد كلما خبت نيران الحرب وتلاشى منظور انتصار عراقي صاعق ، كان بخاصة من عمل الشيعة غير العرب . وقد أظهر هؤلاء ، المتماثلون بعض الشيء مع قضية العروبة المتجسدة في بغداد ، إن ميلهم يقل أكثر فاكثراً إلى محاربة إخوانهم في الدين الذين يتوقعون ، بالمقابل ، أن يجدوا لديهم نسيباً ترجيحاً ملائماً . وهذا عين ما كان ، على ما يبدو ، فإن طهران كانت تفرق بوضوح بين أسرى شيعيين وغيرهم . رنمكافحة حاجة الفرار من صفوف الجيش هذه أصدرت بغداد أمراً بإعدام من يضل هارباً من الجندية ، رمياً بالرصاص .

١٠ موقف إيران الثابت ، منذ سقوط الملكية العراقية في عام ١٩٥٨ ، انما على محاولة استغلال تطلعات وضعفائ وأحقاد الطوائف الشيعية والكردية في العراق ، لأغراضها الخاصة من أجل توطيد هيمنتها على منطقة الخليج وتسوية مسألة شط العرب أو كذلك من أجل تصدير الثورة الإسلامية ، ما كان من شأنه إصلاح ذات البين بين شيعة وسنة ولا أن يخفف داخل الشيعة نفسها من حدة الانقسام العرقي . ولم تلبث الحرب بين العراق وإيران ، التي كانت تقدم وجهاً مذهبياً بارز الطابع ، أن كشفت عن بعدها في النزاع العرقي . فباختياره موضوع معركة القامحية التي فاز بها فيما مضى الجيش العربي المسلم على الفرس غير المسلمين ، رمزاً للحرب ضد إيران ، كان صدام حسين يسعى إلى ضم « لاقعة » مسلمة ، تنقصه في كفاح من نمط قومي يقوده لكي يظهر أنه لم يكن في وسع طهران الادعاء باستتار الدفاع عن الإسلام . وعلى العكس ، أعلن الخميني (١٨ نيسان / ابريل ١٩٨٠) في خطبة بالمجلس الوطني للجنود الاحتياط : يتبجح صدام حسين بعرويته . . . فلا بد من أن تعرف الامم المسلمة كافة حقيقة معنى الانتماء الذي يقاخر به . . فكلمة نحن عرب تساوي (بالنسبة له) القول : إننا لا نريد الإسلام . فإن العرب في فترة ما من تاريخهم مضوا ضد الإسلام . . إنهم يريدون العمل على احياء عصور الامويين أو «بجاهلية التي كانت القوي في اثناها إلى جانبهم» . فباعلاته هكذا أن كل تأكيد

على العروبة في بغداد يجري بالضرورة على حسب الإسلام ، بمان آية الله الخميني يسعى إلى لفت النظر بأن الدفاع الأفضل عن الإسلام هو ما تقوم به طهران وأن يحرم مسلك خصمه دفعة واحدة من اية شرعية دينية .

إن الدفاع عن الدين ، المقدم في كلا المعسكرين ، كحافز مهم - إن لم يكن كحافز اساسي للتراع - قد خدم كذلك ، على الأقل ، اغراضاً قومية . فبدون أن يكون هذا قد قيل صراحة في بغداد وفي طهران - فإن مفهوم الدين القومي من هذا الجانب أو ذاك لم يلبث أن طفا على السطح : كانت القومية الايرانية تحاول تعبئة شعور التضامن الديني لدى شيعة العراق لصالحها ، في حين كانت بغداد ، منعاً لانجراف شيعتها إلى الفلك الايراني ، وللقوف في وجه تكتيك ايران ، تضع كفاحها الخاص تحت شعار معركة القلندية . وكانت الحكومة العراقية ، يربطها هكذا بصورة وثيقة الدفاع عن العروبة بالدفاع عن الإسلام تسعى إلى إظهار الشرعية الإسلامية بجوانبها . لكن مسلكها لم يكن خال من بعض التعارض ، لأنها كانت ، في نفس الوقت تشدد كثيراً على اولوية التضامن العربي (العربي) لكي تفصل الشيعة العرب عن الشيعة الايرانيين . وكان من شأن التطبيق أن يكشف عن أن حجة الدعاية هذه تعكس حقيقة اجتماعية - سياسية واقعة ، في نفس الوقت الذي تساهم فيه بتوطيدها . فإن تعاطف شيعة العراق العرب كان عليه أن يميل إلى حكومة بغداد في حين كان موقف مواطنيهم من الشيعة ذوي الأصل الفارسي مدعلة ، في حالات كثيرة ، لطواف الشكوك حوله أكثر من الثقة بولائه . كانت الطائفة الشيعية بالعراق قد انقسمت هكذا تبعاً لخط من الانقسام العربي بين عرب وفرنس .

٦ - مشكلة عرب خوزستان (عربستان) الايرانية :

سوف تكون هذه الحرب إذن ، لاعتبارات عديدة الكاشف لأرجحية الهوية العرقية على الهوية الدينية ، ليس فحسب في الاطار العراقي وإنما كذلك في ايران . فعلى الجانب الآخر من الحدود ، حقيقة ، جنحت الاقلية العربية في ايران (حوالي مليونين ، أكثرتهم من الشيعة) ، المتمركزة في مقاطعة

خوزستان (جنوب - غربي البلاد) الغنية جداً بالبترول، والتي يدعوها العرب بـ « عربستان » ، إلى توكيد هويتها العربية بقوة أكثر فاكتر . وصار هذا التوكيد ظاهراً منذ اسقاط نظام الشاه . فالأقلية التي يُجند منها ٢٠٪ تقريباً من اليد العاملة للصناعات البترولية لم تلبث أن لوحث بصدد النظام الجديد بالتهديد باضطرابات اقتصادية (اضرابات ، تخريبات) إذا لم ينظر إلى حقوق الاقليات بمزيد من الاحترام . كانت الاقلية تطالب خاصة بإستاد حصّة من وظائف المستويات العالية للعرب لوضع الحد لما كانت تراه من تفريق لصالح الايرانيين . ومن المطالب الاقتصادية والقانونية ، سرعان ما جرى الانتقال إلى مطلب سياسي لتقرير المصير والاستقلال الذاتي ، ذي الطابع المركزي . ففي أيار / مايو ١٩٧٩ أخبرت جبهة تحرير الأهواز (ج . ت . أ - F.L.A) أن ميناء خورمشهر صار مسرح لقاء ومحادثات بينها هي نفسها وتنظيمين عربيين آخرين مناضلين للحصول على استقلال خوزستان الذاتي في إطار « جمهورية إسلامية اتحادية » . وعبر جبهة زعيم تحرير الأهواز سيد عباس المهر عن نيته باللجوء إلى سلاح البترول إذا لم يجب هذا المطلب وإذا استمر القمع المسلح في المنطقة . وفي حزيران / يونيو من عام ١٩٧٩ انطلقت فعلاً مصادمات عنيفة في خورمشهر وفي عبادان بين قوى العصابات العربية والجيوش الحكومية . فاعلنت حالة الطوارئ في خورمشهر ، اول مبادرة من هذا النوع في ايران منذ قيام الجمهورية الإسلامية . لقد خاب ظن أولئك الذين فكروا بأن هوية عرب خوزستان الشيعية سوف تحوّل بينهم وبين الاتجاه نحو العراق المجاور لايجاد الدعم فيه ، لأن النداءات الموجهة إلى بغداد للدفاع عن عرب خوزستان تضاعفت . وفي بدايات الحرب ضد ايران قدم العراق تحرير عربستان كأحد دوافع معركته إلى جانب استرجاع شط العرب . ويظن من جهة اخرى ، على وجه العموم ، أن بغداد ، بإثارتها للحرب ، كانت تأمل في قيام عرب خوزستان بعميان عام لصالحها يُسهّل ويدعم دخول الجيش العراقي إلى ايران . وكان الافتراض يبدو محتملاً جداً إلى حد أن السلطات الايرانية فرضت اخلاء متسارعاً للمنطقة من معظم السكان العرب بالشاحنات . فالمدن التي وجدها

الجيش العراقي تفتح له أبوابها، كانت مدن أشباح خالية من السكان يديرها فقط « باسداران » الحكومة الإسلامية . وهكذا فإن الانتقال الكثيف لهؤلاء الحلفاء المحتملين ، بالاشتراك مع التحفظ الحذر الذي تحصنت وراءه بعض العناصر المختلفة الباقية مكانها التي تولاه خوف القمع في حالة انسحاب لاحق للجيش العراقي ، حرم بغداد من ورقة رئيسية كان يمكن أن تكون حاسمة .

لقد تمكنت طهران من أن تتجنب تحقيق مشروع انفصال محتمل الوقوع ، دون أن تسوّي لهذا ، فيما يتعلق بالاساس ، المشكلة الحالية دائماً المشاركة بالتوكيد السياسي المتزايد ، من قبل عرب خوزستان على هوية عرقية متميزة تحملهم على التعاطف صراحة مع عرب الدولة المجاورة ، على حساب الاضرار بالتضامات الدينية (الشيعية) وبالتبعية للدولة الإيرانية .

II - الموجة المتصاعدة للشيعية اللبنانية

١ - انغراس الشيعية في لبنان وارتعالات السكان الشيعية^(١٧).

منذ بداية الفتح الإسلامي ، كانت منطقة لبنان ملجأ الذين يودون الهروب - ولا سيما أشياع عليّ - من قهر اصحاب المعتقد المستقيم . ويدعو أن النواة الأولى من الطائفة الشيعية قد تشكلت انطلاقاً من قبائل عربية من اصل يمني ، خاصة قبيلة بني عملا التي اعطت اسمها إلى جبل عامل في لبنان الجنوبي ومن جماعات من اللاجئين الفرس . وفي حكم بني أمية ، الذين كانوا يديرون الامبراطورية من دمشق ، اتسعت هذه الحركة باتجاه جبال لبنان بسبب اضطهادات السنة . وجرى الأمر على هذا المنوال في حكم العباسيين انطلاقاً من عهد الخليفة المتوكل (٨٤٧ - ٨٦١) .

وفي ظل الاسرة الفاطمية الحاكمة من القاهرة المهيمنة على مصر وافريقيا الشمالية وفلسطين وسوريا وجزء من العراق ، نمت الطائفة الشيعية اللبنانية ، بفضل محابة اكثر ، نمواً هائلاً ، بالانتشار هذه المرة إلى مناطق اخرى كان من شأنها أن تشكل لبنان الحالي : الشوف ووادي التيم . فتشكلت على هذا النحو

مختلطة ، في نظر العثمانيين بكتلة السنيين . إذ حصلت طائفة الشيعة على أن تكون ممثلة في المجلس الإداري المكلف بمساعدة الحكومة ، كما حصل الشيعة على مراكز إدارية بنسبة عددهم .

خارج جبل لبنان ، في المناطق الأخرى التي ادمجت فيما بعد بالدولة اللبنانية ، مقاطعتي البقاع وصيدا ، بقي الشيعة تابعين لحكم والي دمشق المعين من الباب العالي . وفي الجنوب ، لم تكف الانسلاخات الاجتماعية - الاقتصادية داخل الطائفة ، عن التعمق على أثر وضع العثمانيين للوائح احتكار التبغ الذي كان يفضل مالكي المساحات الكبيرة على حساب الأكثر حرماناً . ولم يكن في وسع هذا الاقفار والاستياء الناجم لدى أفقر ذلك العصر أن يجدا دواء في الهجرة ، لأن هذه الهجرة كانت كذلك محرمة على الشيعة من قبل العثمانيين .

٢ - الشيعة والكفاحات القومية :

بلغت موجة القومية العربية القادمة من سوريا - لبنان في بداية الحرب العالمية الأولى . وقد لعب الشيعة المتممون في أصلهم للمرب دوراً من الدرجة الأولى في الكفاح ضد العثمانيين الذين يشعرون تجاههم بالحرمان المزدوج : بالكبت الديني جراء الاضطهادات أو الازعاجات الموجهة ضد الشيعة ، وكبت قومي جراء الهيمنة التركية . وفي عام ١٩١٤ نظم أحد الشيعة في صيدا عبد الكريم الخليل « حركة ثورية عربية » ، سرعان ما وُشِيَ بها ، أحد أعيان الشيعة المحليين ، كامل الأسعد فأنتهى الأمر بأعضائها إلى الشق أو إلى التشتت في ايار / مايو ١٩١٦ . وبعد سقوط الامبراطورية العثمانية عام ١٩١٨ انضم عدد من الشيعة هكذا بصورة طبيعية تماماً إلى الحكومات العربية المؤقتة في صيدا وصور التي بقيت في مكانها حتى الاحتلال الفرنسي ، الذي كان استقبال الشيعة له سيئاً جداً فوقفوا يعارضون حتى حزيران / يونيو ١٩٢٠ بالسلاح المسيحيين المؤيدين للمحتل الجديد . كذلك استقبلوا بتحفظ شديد اعلان المفوضية العليا الفرنسية بلسان الجنرال غورو عام ١٩٢٠ للبنان الكبير (جبل لبنان ملحق به

الساحل والجنوب والبقاع وجبل عكلو وطرابلس). وبصورة عامة كان المسيحيون ينفرون من الاندماج في مجموع دولة كبيرة يضم لبنان وسوريا تسيطر عليه الكتلة المسلمة بغالبيتها الاحصائية والسياسية. كانوا يفضلوا البقاء هكذا في الإطار اللبناني، الضيق نسبياً، حيث يشكلون الطائفة الأولى فيه. وبالمقابل كان الشيعة، الموسومون بكفاحهم باسم القومية العربية ومن اجل الوحدة، يوجهون أبصارهم حيثئذ إلى سوريا بأغليتها العربية والمسلمة التي كانوا يأملون بارتباط لبنان معها، بشكل اتحاد فيدرالي مثلاً. فضلاً عن أن هؤلاء الشيعة أنفسهم لم يحتملوا برضى أن يوضعوا تحت وصاية دولة أجنبية مسيحية، ولو مؤقتاً، تشعر بأنها قايفضت العثمانية التي طال مقتها بغريبة غير مسلمة أكثر تمزيقية أيضاً على الصعيد الثقافي ومهينة ومذلة أكثر في نظرهم.

يبد أن عداء الشيعة هذا للانتداب الفرنسي تبلد بشيء من السرعة، وقد ادركوا بسرعة جميع المزاي التي يقدمها الوضع الجديد لطائفتهم. فالواقع أن الطائفة الشيعية رأت نفسها، في لبنان قلمت بنيتة عام ١٩٢٦ على اساس طائفي، بموجب إلزام عصبة الأمم لفرنسا القاضي بتسيير «الاستقلالات الذاتية المحلية»، وقد اعترف بها لأول مرة في تاريخها كطائفة مستقلة استقلالاً ذاتياً بالنسبة للسنة، ولا سيما بسلطانها القضائية على المذهب الجعفري، (قرار ٢٧ كانون الثاني / يناير ١٩٢٦)^(١٣). ولم يظهر الاعيان من الشيعة، من جانبهم، أنهم معادون للانتداب، على وجه العموم في تلك الحقبة الممتدة بين الحربين وقد حباهم باعادة إدارة التبغ (الريجي). واخذ تأثير دعاية السنة الموالين لسوريا، خصوم وضع الدستور اللبناني (ايار / مايو ١٩٢٦) موضع التنفيذ، يقل على الطائفة الشيعية اكثر فاكتر.

وفي عام ١٩٤٣، في الكفاح من اجل استقلال لبنان، لعب بعض الشيعة دوراً هاماً. وبخاصة صبري حمادة، ورئيس البرلمان الذي كان عليه في ايلول / سبتمبر ١٩٤٣ أن يرفع إلى سدة رئاسة الجمهورية بشارة الخوري ضد ارادة السلطة الانتدابية. وفيما بعد كان على صبري حمادة هذا نفسه أن يشارك في الحكومة الثلاثية ذات الميول الوطنية التي تكونت رداً على اعتقال السلطات

باعتبار أن الشيعة هم الأكثر حرماناً فيما يتعلق بمستوى الحياة وفي المهن وفي التعليم ، وكانت الأمية أكثر تفشياً بين المسلمين ، باستثناء الدروز ، منها بين المسيحيين ، فهي تبلغ ٣١٪ من السكان الذكور الشيعة و ٧٠٪ من السكان الشيعة الإناث .

بعد عام ١٩٥٨ حاولت الشهابية ، بإصلاحاتها ، المُضيّ قدماً ، ربط المسلمين بالتنظيم الإداري وبتنميع البلاد . فنجح رؤساء الإقطاع الشيعة بحجز النتائج الاقتصادية لصالحهم (خصوصاً استصلاح الملكيات الكبرى) . وكانت هجرة أفقر الفلاحين الشيعة قد غدت طريقة للبقاء . غير أن بُنى الطائفة الاجتماعية - الاقتصادية راحت تتبدل قليلاً قليلاً : فإن نخبة جديدة أخذت تبرز من الجماهير الريفية قوامها من المعلمين والموظفين والأساتذة وأعضاء مهن حرة ، كانت تبغيتهم للطبقة السياسية التقليدية - رؤساء الإقطاع الشيعة - أقل نسبياً . وصار في وسع هذه النخبة الجديدة ، دون أن تخشى مجازاة اقتصادية ، التكلم بلسان المحرومين من الطائفة ، المكرهين على التزام الصمت حتى ذلك الحين ، والمستسلمين للبؤس .

في هذا السياق الاقتصادي والاجتماعي وهو في أوج تطوره ظهر الإمام موسى الصدر على مسرح السياسة اللبنانية عام ١٩٥٩ . ولد في قم عام ١٩٢٨ بـلـيـران في عائلة فارسية الأصل موزعة بين بلدان ثلاثة : إيران والعراق ولبنان . وإليها ينتمي كذلك باقر الصدر الذي لعب دوراً كما رأينا في شيعة العراق . وبعد هجرات عديدة أقامت هذه العائلة نفسها زمناً طويلاً في منطقة صور (معرّكة) لبنان لم تغادرها إلى العراق إلا حوالي عام ١٨٥٠ ومن هناك هاجر والد موسى الصدر بدوره إلى إيران .

وقد لفت موسى الصدر وهو عالم من علماء قم نظر زعيم الشيعة الروحي في صور عبد الحسين شرف الدين الذي أوصى له بأن يخلفه بعد موته . وهكذا اكتسب موسى الصدر إذن الجنسية اللبنانية ليأتي إلى الاضطلاع بزعامة الطائفة

الشيعية في لبنان . وقام نفوذه بداية ، في زمن أول على حظوته الشخصية وعلمه الديني الواسع وأرومته العائلية . وكان عليه وهو يعيد تنظيم شؤون الطائفة ، أن يؤدي به الأمر إلى إنشاء مجلس شيعي أعلى عام ١٩٦٩ ، مهمته أن يجمع ممثلين للأنثليجنسيا الشيعية (جميع أولئك الذين بدراساتهم أو بوظائفهم ، يلعبون دوراً في الطائفة) ، في إدارة الطائفة ويوازنوا هكذا سلطة الزعماء التقليديين ، القطب الآخر في المجلس الأعلى . وكان إنشاء هذا المجلس يتجه إلى تكريس انبثاق نخبة جديدة سياسياً واجتماعياً وإضعاف تأثير الزعماء الإقطاعيين الشيعية . وإذ تم انتخابه رئيساً لهذا المجلس في آيار / مايو ١٩٦٩ كان على الإمام موسى الصدر أن يصطدم بمعارضة هؤلاء الزعماء الإقطاعيين .

لقد شكل الكفاح ضد التباينات الاجتماعية الفاضحة في لبنان إلى حد الفجور حيث يتجاوز الترف السفيه مع بؤس مدن الصفيح ، التوجه الأول لعمله ، الذي لم يتردد من أجله في اللجوء إلى جميع الأشكال من العمل ما عدا العنف : إضراب عام (١٩٧٠) ، إنذار إلى الحكومة مشفوع بالتهديد باستقالة وزراء الشيعة ، مظاهرات سلمية ولكنها مسلحة . هكذا اجتمع ١٠٠,٠٠٠ شخص في بعلبك في ١٨ آذار / مارس من عام ١٩٧٤ ، مكهرين به ، ثائرة ثائرتهم ، فأقسموا اليمين على الكفاح حتى لا يبقى في لبنان محروم واحد ، مظهرين على هذا النحو قوة « حركة المحرومين » ، التي أنشئت في ٢٢ حزيران / يونيو ١٩٧٣ . وسوف يكون من شأن حركة المحرومين هذه التشهير بفساد الدولة ، اختلال الأمن السائد في الجنوب وجور الزعماء الشيعة التقليديين ، وهي الأمور التي أخذ يقترح منذئذٍ بديلاً آخر لها . وفضلاً عن ذلك كان موسى الصدر يريد أن يتجنب إعطاء عمله طابعاً شيعياً صرفاً ، « طائفيًا » وعدائياً تجاه الطوائف الأخرى . ولأجل هذا أنشأ عام ١٩٦٠ مع المطران الشرقي المونسينيور غريغوار حداد : « الحركة الاجتماعية » ، وشارك في عام ١٩٦٢ في الحوار الإسلامي - المسيحي موجداً عام ١٩٧١ لجنة تضم جميع الرؤساء الدينيين المسلمين والمسيحيين في لبنان الجنوبي ، وأخيراً باشر في عام ١٩٧٤ حواراً مع مثقفي جميع الطوائف ، من شأنه أن يقضي إلى إيجاد

موسى الصدر في تقديم الاحتفال الماسوشي في لائحة سياسيين من النمط الثوري ، من دون أن يظهر بأنه يخاطر بوحدة الطائفة ولا برمزاها الديني . إلا أنه مع ذلك كان يشكي ببالغ الوضوح من مزاوله الاستئثار بالسلطة داخل الطائفة الشيعية نفسها ، تماماً كالجور الأعم والغبي الذي يهدد بتفجير البنى في لبنان . وطلب إلى الشيعة بالآ « يكتفوا بهذه الاحتفالات » وحدها بعد الآن . . لتجنب أن تصير « طقوساً » ورسميات شكلية ومتحجرة يخفي وراءها الجناة ، والتي تسمح للطفلة التخلص من المسؤوليات التي يتحملونها أمام الشعب . يجب ألا تصبح الدموع والمشاركة في المآتم بديلاً عن العمل ، وسيلة لتجنب الغضب والثر ، « عذر لعدم القيام بعمل بناء »^(١٧) . ومنذ ذلك الحين (٤ و ٥ شباط / فبراير ١٩٧٤) راحت أيام الهيجانات الاجتماعية ، مظاهرات عمالية ، وإضرابات ، في صيدا خاصة ، في مواكب يسير على رأسها الإمام ، تتلاحق كالتماقب المنطقي للاحتفال بعاشوراء ، وقد أخذ موسى الصدر يفسرها من جديد ويقنّى لها باتجاه ثوري .

وفي آب / أغسطس ١٩٧٨ ، كان على موسى الصدر أن يخفي في ظروف غير واضحة ، أثناء رحلة رسمية إلى ليبيا . وقد أثار هذا الاختفاء الغامض ردود فعل عنيفة معادية لليبيا في الطائفة الشيعية اللبنانية والدولية . تلاه نزاع طويل بين الرئيس القذافي والإمام الخميني الذي كان موسى الصدر مقرباً منه كثيراً . ولم تقبل إيران باستئناف علاقاتها الدبلوماسية مع طرابلس الغرب إلا في تشرين أول / أكتوبر ١٩٧٩ مراعاة للنزاع العراقي - الإيراني وبسبب الدعم العسكري الذي قدمته ليبيا إلى طهران .

بعد اختفاء الإمام موسى الصدر تولى إدارة أمل مجلس قيادة يرأسه على التوالي حسين الحسيني ونبيه بري (وهو الرئيس الحالي) . وإذ وقفت منظمة أمل تعارض زعماء الشيعة التقليديين من مثل كامل الأسعد رئيس المجلس النيابي ، وتعارض الحركة القومية والفلسطينية على حد سواء فإنها رأت صفوفها تنضخ بجمع الشيعة الذين غادروا الفلسطينيين التقدميين . فقرضت حالها

كقوة ميساسة - عسكرية رئيسية في وسط شيعي . وينشط مدعوم من السوريين الذين كانوا ياملون بموازنة التأثير العراقي على الفلسطينيين التقدميين وأن يمتلكوا كتلة مناورة في وجه منظمة التحرير الفلسطينية ، انتهى الأمر بأمل إلى السيطرة بالسلاح على مناطق هامة : ضاحية بيروت الجنوبية باستثناء المخيمات الفلسطينية ، وعلى عدد من أحياء بيروت الغربية ، وعلى المنطقة الشيعية من البقاع والمناطق الشيعية من الجنوب . وفي آذار / مارس ١٩٨٠ وضعتها مجابهات جديدة في معارضة جبهة التحرير الفلسطينية ومعارضة الموالين للعراق وللشوعيين .

٤ - سلطة طهران والمنظمات الشيعية « الإسلامية » :

ليس من المشكوك فيه أن الشيعة اللبنانيين اغتبطوا منذئذٍ بالتمتع ، على غرار الأقليات الأخرى ، بدولة - حامية متمثلة بـ إيران الخميني ، مستعدة لتقديم جميع ألوان المساندة والتعزيزات بالرجال الضروريين (كوماندوس متحمسون يأتون فيندمجون بجيوشهم الخاصة) .

ومنذ كانون الثاني / يناير ١٩٧٩ ، وقد دبّ فيها النشاط اقتداء بمثل الثورة الإيرانية . كان يُنظر إلى أمل أحياناً على أنها امتداد من امتدادات الثورة الإيرانية في الخارج . وكانت تدافع عن نفسها بإلقاء التهمة على حركة أمل الإسلامية التابعة لحسين موسويّ (المطرود من أمل في عام ١٩٨٢) الذي أبرز نفسه بالتزامه بتأييد الثورة الإيرانية الأكثر تميزاً . ويبدو أن الإلتزام بإطاعة طهران كان من شأنه تقسيم الشيعة اللبنانيين المناضلين : إذ ثمة زمرة ثالثة ، «لجهاد الإسلامي» ظهرت ، متصفة بفعالياتها الإرهابية وبالتزامها بلا تحفظ بإيران ، مدعية القيام بسلسلة من التفجيرات (تشرين الأول / أكتوبر ١٩٨٣ ضد مراكز قيادة القوى الفرنسية والأميركية في بيروت ؛ تشرين ثاني / نوفمبر ١٩٨٣ ضد عمارات القوى الإسرائيلية في صور ؛ كانون أول / ديسمبر ضد التمثيليات الفرنسية والأميركية في الكويت) . وراحت الجهاد الإسلامي تؤكد رغبتها في إقامة نظام إسلامي في بيروت . وظل هدفها المباشر إسقاط نظام أمين

أمين الجميل تجربة القوة بدفع الجيش الوطني إلى الهجوم على معازل الشيعة في بيروت الجنوبية ، فإنه بهذا جرّ ذلك الزعيم الشيعي المتمسك بالشرعية والمعتدل نسبياً ، المشجع حتى ذلك الحين على بقاء جيش لبناني مركزي ، إلى قطع علاقاته بالنظام من أجل المزيد من الاقتراب ، أيضاً ، من دمشق ومن جبهة السلام الوطنية المعارضة ، التي لم يكن متتمياً إليها . فكان نداء نبيه بري ، الموجه إلى الجنود الشيعية بالمعصيان ، والمتبوع بالنتيجة ، - وهو عمل لم يكن مصمماً على القيام به حتى ذلك الحين - الأمر الحاسم في حرمان أمين الجميل من شطر كبير من وسائله العسكرية وأتاح لأمل الاستيلاء على بيروت الغربية ووفر للمعارضة مرتكزاً حاسماً . فما كان من شأن الموقع الفصل في الموقف المكتسب من الطائفة الشيعية ، سواء بسبب وسائلها البشرية وقدرتها التعبوتية ، ومسانداتها الخارجية ، أم بواقف الاعتدال النسبي الذي يتمتع به زعيمها خليفة موسى الصدر ، إلا أن ييسر لصعودها السياسي في الإطار اللبناني .

III - شيعة العربية السعودية والبحرين

١ - الشيعة والهاوية : الماء والنار :

يقدر عدد الشيعة في المملكة العربية السعودية بـ / ٤٥٠,٠٠٠ / نسمة . يقطنون بصفة رئيسية الاحساء ، المقاطعة الشرقية ، والمركز البترولي الرئيسي حيث يشكلون أكثرية واضحة . كما تشمل المدينة المنورة على عدد منهم . يتتبعون ، جميعهم ، إلى الشيعة الاثني عشرية . وكالشيعة في العراق وفي لبنان ، يرجع معظمهم إلى أصول عرقية عربية ، والذين هم من أصول إيرانية بينهم أقلية . وكانت منطقة الإحساء هذه في القرن العاشر مشعولة بالدولة القرمطية التي أنشأها أبو سعيد الجنائي . وكانت هذه الدولة كذلك تضم البحرين الحالية . وفي القرن الحادي عشر ، بعد أن أعادتها إلى السّنة قبيلة محلية هي قبيلة ، يونسد عرفت هذه المنطقة شكلاً من أشكال الاستقلال الذاتي حتى جاء الاحتلال العثماني عام ١٥٩١ . ومن جديد حققت لها قبيلة أخرى هي قبيلة

بني خالد (سنية) حقبة من الاستقلال الذاتي امتدت من ١٦٦٩ إلى ١٧٩٤ وفيما بعد ذلك تعاقب على السيطرة الوهابيون والعثمانيون : الوهابيون من ١٧٩٤ إلى ١٨١٩ ثم العثمانيون من ١٨١٩ إلى ١٨٢٥ عندما استقرت بها جيوش محمد علي المصرية ، ثم من جديد الوهابيون من ١٨٢٥ إلى ١٨٧٢ ، باستثناء مدة عام ١٨٣٩ ، وسيطرة عثمانية من ١٨٧٢ إلى ١٩١٣ وأخيراً منذ ١٩١٣ وهابية .

كانت السيطرة العثمانية ، على ما يبدو ، تلقى دائماً تسامحاً أكثر من شيعة الاحساء ، من سيطرة الوهابيين : ذلك أن الوهابيين تماميون ، يدعون للعودة إلى الإسلام في أصوله الأولى ، زمن الرسول . فهم يقفون تماماً على نقض التصورات الشيعية ، مستبدين بخاصة آية وساطة ، أيأ كانت بين الله والمؤمنين (باستثناء الرسول) ويبدون على وجه العموم معادين جداً للشيعية ، المهرطقين في نظرهم . فأبطلوا شعائر الشيعة الدينية . وفي نيسان / أبريل عام ١٩٠٢ في حكم عبد العزيز بن سعود مؤسس المملكة الوهابية الأولى ، هاجم الوهابيون كربلاء المدينة الشيعية المقدسة في العراق ، لوضع حد لتعبد الشيعة لمشاهد العلويين ، التدنيسي في نظر الوهابيين . فدنس ضريح الحسين عندئذٍ وقتل عدد كبير من الشيعة . وكان على ابن سعود نفسه أن يقتل بضربات أحد أولئك الشيعة الناجين من مذبحه كربلاء . وهذا يعني القول بأن مناخ العلاقات بين الوهابيين والشيعة لم يكن أبداً حسناً . وعلى نقض الإدارة العثمانية ، المتراخية نسبياً ، لأنها كانت تستغني عن حاكم مقيم ، فإن السلطة الوهابية كانت شديدة التدقيق في المقاطعة ولا سيما بعد إعادة فتحها عام ١٩١٣ ، وبالعلة التشدد في قضايا الضرائب - جبيت منها أبهظ ضرائب المملكة - وبالتالي الاعتصامية : حيث انتزعت أراضي كبار الملاك العقاريين ، في حين كانت الأموال العامة تذهب إلى الخزنة الملكية . وجرى تعيين حاكم سني من قبيلة بني جلوي وصار اختيار الحاكم فيها منذ ذلك الحين عادة ثابتة لا تتغير . وبإفقار الشيعة على هذا النحو اضطر بعضهم إلى الهجرة .

باكتشاف البترول في الأربعينات واستثماره تشكلت طبقة عمالية ،

معظمها من الشيعة . وقد عبرت هذه البروليتاريا الشيعية ، المستاءة من وضعها والمنظمة في إطار نقابات ، عن مطالبها الاقتصادية ، بحماية إبان إضرابات الأعوام ١٩٤٧ ، ١٩٥٣ ، ١٩٥٦ و ١٩٦٧ . ولم يمض وقت طويل حتى جاءت معارضة سياسية تمد هذه المطالب المهنية . وهكذا قامت تعللها معارضة من النمط القومي لسياسة القادة المواليين للغرب ، فتركزت حول قضية تجديد امتياز القاعدة العسكرية في الظهران للولايات المتحدة . فعلى غرار موقف شيعة العراق المعادي للبريطانيين فيما بين الحربين ، كانت هذه المعارضة تكشف عدة معلّلات : رفض الغرب العامل على التمزيق ثقافياً ، رفض هيمنة « مسيحية » غير إسلامية ، وكلاهما ، كلا الرفضين متضمنان في رد فعل الدفاع القومي ؛ شأن الدفاع عن مصالح الشيعة الزمنية ، السياسية - الاقتصادية والدينية . فإن هذه المعارضة الشيعية سرعان ما آلت من جهة أخرى إلى المطالبة كذلك بمراكز أكثر في الإدارة التي كان الشيعة السعوديون شأنهم شأن أمثالهم العراقيين واللبنانيين تماماً ، مستبعدين منها . هنا ، خصوصاً وأن الوضع كان مخيباً يرى الشيعة أنفسهم فيه ، من جهة أخرى ، محرومين من حرية التعبير بالنسبة لكل ما يتسم بالتيشير الديني (تاريخ الشيعة ، مضمون المذهب ، إلخ) . بل وأحياناً من حرية العبادة . أضف إلى ذلك أنهم كانوا خاضعين للشريعة السنية ما عدا بالنسبة للحالة المدنية . ففي حين أنه كان على الشيعة في بلدان عربية أخرى يشعرون بأنهم مهذون بتقديم الأفكار العلمانية (العراق خاصة ، وحتى لبنان بدرجة أقل) ، فإنهم في العربية السعودية ، إذ هم لا يثقون في ذرى وهابية متصلبة ، فإن ما كان يثير لدى الشيعة ردود فعل للدفاع الديني هو كذلك التناقض المذهبي بين العقيدتين الإسلاميتين .

وهكذا يتضافر جميع هذه الحوافز من الضغائن راحت الشيعة تغذو التربة المختارة لأحزاب المعارضة السياسية . ولسوف تكون توجهاتها السياسية كما في العراق وفي لبنان متأثرة تأثراً شديداً بالانفصاح العرقي الموجود بين الشيعيين العرب والشيعيين المتحدثين من أصول غير عربية : إيرانيين وباكستانيين أساساً . هنا ، كما في أي مكان آخر كانت اليهودية العربية تقرب الشيعة العرب

من السنة العرب في المعارضة ، ويسر انجذاب الشيعة إلى القومية العربية . وبالمقابل فإن الماركسية ، المنظور إليها ، غالباً ، على أنها تضع على وجه العموم القيم ذات النمط القومي موضع الشك ، وعلى الأخص نخوية العرق العربي ، تجند مؤيديها بخاصة من الشيعة ذات الأصول غير العربية (بل ومن المستعربين من زمن طويل) . أما الشيعة من الأصل العرقي العربي يفضلون الانخراط في الحركات الثورية ذات النزعة العربية الوحدوية ، مثل اتحاد شعب شبه الجزيرة العربية ، الموالي للناصرية ، المؤسس عام ١٩٥٧ والحزب الديمقراطي الشعبي ، الموالي للبعث ، المؤسس عام ١٩٦٥ . واتجهت أقلية منهم نحو جبهة التحرر القومية ذات الولاء الماركسي ، المؤسسة عام ١٩٥٤ والتي كان من شأنها في عام ١٩٧٥ ميلاد الحزب الشيوعي في المملكة العربية السعودية ، وقد اجتذبت جبهة التحرر القومية (F.L.N) تلك الماركسية ، وولدها الأخير الحزب الشيوعي العربي السعودي (PCAS) ، بصورة رئيسية عناصر الشيعة ذات الأصل العرقي غير العربي . وفي السنوات ١٩٦٦ - ١٩٦٧ اضطلعت هذه التشكيلات جميعها بأعمال تخريبية . ففي آذار / مارس قامت عناصر من هذه التنظيمات السرية للمعارضة جريمة اغتيال حاكم منطقة الإحساء سعود بن جلوي وثلاثة أشخاص من عائلته . ومن أيلول / سبتمبر ١٩٦٩ ، إلى مطلع تشرين أول / أكتوبر ١٩٧٠ ضرب الحرس الوطني الذي هرع على عجل ، حصاراً على منطقتي القطيف ومادا اللتين كانا في غليان تام .

ولقد جسد نجاح الثورة الإيرانية تشجيعاً محققاً لهذه المعارضة الشيعة الداخلية . ففي ٢٧ تشرين ثاني / نوفمبر ١٩٧٩ أتاح الاحتفال بعاشوراء الفرصة لمظاهرات معادية للنظام في عدة مدن ، أسفرت عن العديد من القتلى والجرحى . وعلى الرغم من الاعتقالات التي نجمت عن ذلك فإن الهياج الشعبي تضخم من جديد في الأول من شباط / فبراير ١٩٨٠ ، استجابة للنداء الذي أطلق أثناء الخطبة في أهم جامع بالقطيف بمناسبة مرور عام على عودة آية الله الخميني إلى إيران ؛ فهوجم بكنان عندئذٍ وقتل أربعة أشخاص وأحرقت إدارة الكهرباء وخمسون أوتوكاراً ، إلخ .

ومحاكاة لدعاية طهران التي راحت تفضح الطبيعة « اللا إسلامية » للنظام
الوهابي ، اتخذت المعارضة الشيعية موضوعاً أساسياً لها نقد مسلك القادة
السعوديين ، المتمثل لدى البعض برخاوة الأخلاق و « الممغن في الغربة » لدى
آخرين بصورة عامة ، والبعيد ، في التطبيق عن مبادئ الإسلام الذي لم يكن
يفوتهم التشنّع به رسمياً . غير أن هذه المعارضة الشيعية المحلية لم تشكل
أبداً ، بحصر المعنى ، تهديداً خطراً في نظر السلطات السعودية . فبعد الهجوم
على الحرم المكي في كانون الثاني / يناير ١٩٨٠ اتخذت هذه السلطات مع
ذلك احتياطاتها بترحيل الآلاف بشاحنات - قلاية ، كاملة ، من الشفيلة
النازحين ، بينهم عدد كبير من الشيعة ، الاعتباريين سياسياً غير مأمونين الجانب .
فضلاً عن أن مجرد الهجوم على الحرم المكي نفسه ، البالغ الأذى للنظام ، لم
يكن مرتبطاً مباشرة بالنزاع الشيعي المحلي . فإن العناصر المنتصفة بالـ « تعصب
الديني » ، مصدر الهجوم كانت تنتمي بالعدد الأكبر منها ، إلى قبيلة عتيبة ،
إحدى أقوى قبائل المملكة - وهي كثيراً ما كانت تتمرد على السلطة في
الماضي - وتعتبر عن منازعة « القوة البدوية » التي ما زالت واقعية (عتيبة
وقحطان) . ولم يكن محمد عبد الله ، أحد أعضاء قبيلة عتيبة ، الذي نادى به
مهدياً مهاجمو مكة ، وهم بأكثرهم العظمى من السنة ، يتسب إلى التصور
الشيعي للمهدي (من سلالة علي) ، وإنما ، ضمناً ، لتصوير المهدي وفقاً
للمفهوم الشعبي السني الذي يعزو هذه الصفة إلى كل مسلم فاقد الرموز الإلهية
ولكنه مزود بصفات أخلاقية ويعلم ديني نادر ، يجعله جديراً للقيام بدور هاد ،
ناصر وزعيم للمؤمنين . ومع ذلك لا يمكن الشك في أن النزاع الشيعي ،
المتجلى في الاحتياج المكرر في المقاطعة الشرقية من المملكة (ولا سيما في
القطيف عام ١٩٨٠) والرامي إلى تقويض شرعية الحكام الدينية في الرأي
العالم ، كان ترويضاً لمزاعم المعارضين السنة الذين كانوا هم أنفسهم يصمون
العائلة المالكة بالـ « انحرافية » الدينية . ذلك أن المنازعة الشيعية المحلية قد
اكتسبت فعالية ما بهذا المعنى ويستتبعه غير مباشرة ، فإن المنازعة الدينية الخاصة

بالسنة الثمانيين وقد وجدت تحريضاً قوياً وتشجيعاً في جميع أشكال « الحمى الإسلامية » التي أطلقتها الثورة الإيرانية .

٢ - الشيعة الأكثرية في البحرين وقوانين الجاذبية في الخليج :

إن تاريخ الشيعة في البحرين يقدم مشابهاً كثيرة بتاريخ الشيعة في مقاطعة الإحساء السعودية، جيرانهم الأقربين. بيد أن النسب هنا مختلفة، بالنظر إلى أن أكثر من ٥٠٪ من سكان البحرين هم من الشيعة (الإثني عشرية) منهم ٩٥٪ من أصل عرقي عربي و ٥٠٪ من أصل إيراني (من هجرات حديثة وقديمة). وكالإحساء كانت جزر البحرين في عداد الدولة التي شكلها القرامطة على حساب الإمبراطورية العباسية السنية . وفي حوالي منتصف القرن الحادي عشر أعاد العباسيون فتح البحرين التي انتقلت فيما بعد إلى السيطرة البرتغالية (١٥١٤ - ١٦٠٢) ، ثم ، مع انقطاعات قصيرة ، إلى حكم الفرس الذين عيّنوا عليها حكاماً عرباً من السنة . ومنذ عام ١٧٨٣ فإن سلالة بني خالد الحاكمة العربية السنية تدير البحرين ، متسامحة بإزاء ممارسة الدين الشيعي ، الذي يبلغ عدد أتباعه في البحرين حوالي ١٦٠,٠٠٠ .

شأنهم في العراق وفي لبنان وفي المملكة العربية السعودية ، ينتمي شيعة البحرين في معظمهم إلى الطبقة الأقل يساً في المجتمع ويعيشون بصورة رئيسة من الزراعة وصيد اللؤلؤ . وجعل اكتشاف البترول عام ١٩٣٢ واستثماره من هؤلاء الفلاحين وصيادي اللؤلؤ عمالاً في الصناعة البترولية ، مكافحين ببالغ النشاط من أجل تحسين ظروف وجودهم ومستوى حياتهم ، دون أن يربطوا ، مع ذلك ، مطالبهم هذه بالدفاع عن طائفتهم أو بارتقائها . وهكذا شاركوا إلى جانب العمال السنة في إضرابات عديدة ، قمعت جميعها بسرعة : إضرابات الأعوام ١٩٣٨ ، ١٩٤٥ ، ١٩٥٦ ، ١٩٦٥ وتلك التي تعاقبت من جديد في عام ١٩٧٢ وفي ١٩٧٥ .

وقد شكلوا ، سياسياً ، جزءاً أساسياً من أتباع تشكيلات المعارضة :

جبهة التحرير الوطنية في البحرين التي نشأت في شباط / فبراير عام ١٩٥٥

والجبهة الشعبية ، وهي إنشقاق من الجبهة الشعبية لتحرير عمان والخليج العربي .

وفي كانون الأول / ديسمبر ١٩٧٢ تكون مجلس تأسيسي حصل فيه الشيعة على ١٤ من ٢٢ مقعداً بطريق الإنتخاب ، كما حصلوا على أكثرية المقاعد في الجمعية التشريعية المنتخبة في ٧ كانون الأول / ديسمبر عام ١٩٧٣ . وقد أدى طابع مطالبهم الإجتماعية والسياسية (المشاركة المتزايدة في القرارات السياسية) ، المعتقد بأنها تقدمية أكثر مما يجب ، بالأمير ، الشيخ عيسى بن سلمان آل خليفة إلى حل هذه الجمعية وتعليق الدستور في ٢٦ آب / أغسطس ١٩٧٥ .

وعلى شاكلة أمثالهم جميعهم في البلدان العربية الأخرى تلقى شيعة البحرين التأثير التعسوي للشورة الإسلامية ، متلمسين تشجيعاً في نجاحاتها الأولى : سقوط الشاه وعودة آية الله الخميني من المنفى . وهكذا توجهت مظاهرات سلمية متعاطفة في منافسات عديدة إلى السفارة الإيرانية : في حزيران / يونيو ١٩٧٩ ثم في آب / أغسطس ١٩٧٩ للإحتجاج على إعتقال السلطات للشيخ محمد علي العسكري لدى عودته من زيارة آية الله صادق روحاني في إيران ، وأخيراً من جديد ، في ١٣ أيلول / سبتمبر من السنة نفسها . وفي ٢٤ أيلول / سبتمبر كان آية الله هذا نفسه يدعو من إيران البحرينيين إلى إسقاط الشيخ عيسى إذا رفض هذا الشيخ الخضوع للـ « مبادئ الإسلامية » ؛ ويعلن أنه على استعداد إذا اقتضى الأمر قيادة حركة ثورية لهذا الغرض . ويدعو أنه كان لهذا النداء بعض الصدى في أوساط الشيعة في البحرين .

وتجاء تنامي النشاطات السرية رأت السلطات من الصواب القيام باعتقالات عديدة . وفي ٣٠ تموز / يوليو ١٩٨٠ لأول مرة أظهرت رسمياً عن وجودها « جبهة إسلامية لتحرير البحرين » ، مركزها في طهران ، بإذاعة بلاغ ينوه باعتقال مئات من الشيعة في البحرين . ويظن أن الزعيم (الإيراني) لهذه

الجبهة كان حجة الإسلام الهادي الهدي ، المسؤول في طهران عن إدارة شؤون الخليج . وفي ١٣ كانون الأول - ديسمبر ١٩٨١ تم اعتقال أكثر من ستين شخصاً متهمين إلى هذه الجبهة ، أصلهم من البحرين ومن بلدان أخرى من الخليج ، بتهمة الإشتراك في مؤامرة واسعة النطاق هدفها ربط البحرين بإيران ونشر الثورة إلى بلدان أخرى من الخليج . فإن مطالب إيران في البحرين ، المعلن عنها في أعلى المقامات في طهران ، لم يفتحها أن تغذي هواس ضم في الإمارة ، ويدافع من إحساسهم بأن البحرين ، أكثر أيضاً من الكويت وبلدان الخليج الأخرى هدف الثورة الإسلامية المميز ، سارع قادة البحرين على عجل بالإضمام إلى الأحلاف والمفاهيم الرامية للدفاع الجماعي عن هذه البلدان ، مفضلين ، إذا اعتبرنا كل شيء ، الدوران في الفلك السعودي على أن يسقطوا في حقل الإنجذاب إلى إيران . وهكذا قادت البحرين حقيقة خطر الضم الواقع ومدها ، إلى التوقيع في ١٩ كانون الأول / ديسمبر ١٩٨١ على إتفاق أمن مع العربية السعودية ، جاء مكملًا ومعززًا للعدة المشتركة المقامة باسم تعاون البلدان المشكلة لمجلس التعاون الخليجي (العربية السعودية ، الكويت ، قطر ، الإمارات العربية المتحدة ، البحرين ، عمان) ، الناشء في آذار / مارس من نفس العام . تصاماً كما في العراق مع ذلك ، أظهرت سلطات البحرين قناعتها بولاء العناصر الشيعية المتمية للأصول العربية للنظام ؛ والواقع أنه لم يكن واضحاً في حالة العكس كيف كان يمكن للنظام البقاء إزاء منازعة آخذة في الانتشار من جانب أكثر من نصف سكان البلاد ، فالمعارضة الشيعية لكي تكون محصورة للغاية في نواة العناصر العرقية ذات الأصل الإيراني لا تمثل في ذلك خطراً واقعياً أقل ، قميناً دائماً بأن يشكل لإيران القريبة جداً رأس جسر .

وإننا لنجد كذلك نواة هامة من الشيعة الإمامية في الكويت (٣٠٠ إلى ٤٠٠,٠٠٠ نسمة) وجماعة أقل عدداً في دبي .

هوامش الفصل الرابع

Abbas Kelidar : *The Shii Imami Community and Politics in the Arab East* , in (١)
Middle Eastern Studies , Aut , 82 P. 13 .

D. M. Donalson : *The Shi'ite religion* ، انظر :
Londres 1933 - Moshe Zeltzer : *Minorities in Iraq and Syria in people and cultures of the Middle East* , Random house New-York 1969.

Abbas Kelidar : *The Shii Imami Community...* (٢)

Abbas Kelidar : *The Shii Imami Community ...* (٣)

Laurent Chabry : «Kassem», in G. Fisher (dir.), *Hommes d'Etat d'Asie et leur (٤)*
politique , Faculté de droit Paris V/Etabliss . Bruylant , Bruxelles , 1980

(٥) برنارد فيرنيه : عراق اليوم ، أرمان كولان ، باريس ١٩٦٣ من ٣٤٢ ، فصل : « النظام
الجديد والأقليات » .

(٦) Laurent Chabry , «Kassem» مصدر سابق ص ٢٥ ؛ حول الشيوعية ومسألة الأقليات.

اقرأ حميد الشاوي : مضمون النزاع الشيعي في العراق وفي سوريا في : مغرب
ومشرق ، وثائق فرنسية عدد ٦٣ أيار - حزيران (مايو - يونيو) ١٩٧٤ من ص. ٦٣ - ٧٦
ونجد في حنا بطاطو Hanna Batatu إشارات دقيقة جداً وهامة عن الشيعة في الحزب
الشيعي العراقي على جميع مستوياته (حتى العام ١٩٦٣) ، في كتابه *The Old Social*
Classes and The Revolutionary movements of Iraq , Princetian University Press,
Princetian, 1978. والكتاب نفسه يشير كذلك إلى حضور الأقليات الهام بعناصرها من
الأكراد والأرمن والآشوريين والسبيئ والتركمان ، وإلى اعتبار العنصر الاقلاي أكثرية
عديداً بالنسبة إلى العنصر العربي السني .

(٧) لقد أبرز اعتناق أحد أهم أيدولوجي الحزب المؤيدين للمملاتية ، كأنما هو شكل من
أشكال التقية من جانب المشنعين عليه ، التقية التي تلجأ إليها الأقلية لإنقاذ الهجوم على
موقع الإسلام من مكان أفضل بعد « التخفف من أعبائه » . وفي التطبيق لم يعدل هذا
الاعتناق كثيراً من التصورات المتعلقة به ؛ فقد ظل بالنسبة لمعظم الناس أورثوذكسياً
شرقياً ، سواء استخرجنا من ذلك حجة للتقليل من شأنه أم ، على العكس ، أنكرنا أية
أهمية لهذا الانتماء الديني .

(٨) هذا الموقف من البعث العراقي عرضه صدام حسين في : نظرات في الدين والتراث -

كتابه التاريخ ، منشورات حزب البعث ، الرشيد ، بغداد ١٩٧٧ ص ١٢ وما يليها .

(٩) Hanna Batalu : Iraq's underground Shi'a movements : Characteristics , causes and prospects , in Middle East Journal , 1981 , Vol. 35 , n° 4 pp. 578 - 594.

(١٠) حنا بطاطو، المصدر السابق حيث يورد هذه الأرقام في صفحة ٥٨٦ .

(١١) لورانت وآتي شابري : العراق في الحرب ، in ، مغرب - مشرق ، وثائق افرنسية ،

n°95 ، كانون أول - شباط - آذار (ينليو - فبراير - مارس) ١٩٨٢ ص ٩ .

(١٢) حول الشيعة في لبنان اقرأ : Yves Schemel : Sociologie du système politique في

libanais ، أطروحة دولة في العلوم السياسية ، جامعة غرونوبل لعام ١٩٧٦ - كذلك بيير رونلو : « الطوائف في الدولة اللبنانية » ، دفاتر عصبية فرنسا - لبنان الجديد رقم ٤ لعام

C. Dubar et S. Nasr : Les classes sociales au Liban, Presses de la FNSP , ١٩٧٧ Paris - 1976 - René Chamussy : Chroniques d'une guerre , Le Liban 1975 - 1977 Desclée, Paris 1978 - Talal Jaber : « Le discours Chi'ite sur le pouvoir » Peuples Méditerranéens n° 20 (Liban, Remises en cause) Juil - Sept. 1982 .

وفي العربية : خليل أحمد خليل : لبنان الجنوبي بين الدولة والثورة ، دراسات عربية ، بيروت ، شباط ١٩٧٥ عدد ٤ .

(١٣) وقد تم الاعتراف مع ذلك بقانون ١٩ كانون أول / ديسمبر ١٩٦٧ وانتظمت في الدولة اللبنانية المستقلة (وأدرجت الأحوال الشخصية الدرزية في قانونين بتاريخ ١٣ تموز / يوليو ١٩٦٢) عن بيير رونلو : الطوائف . . . المصدر السابق ص ٦٥ .

(١٤) ج . أوغانيو J. Augagne : الإمام موسى الصدر والطائفة الشيعية ، بيروت ، أعمال وإيام عدد ٥٣ تشرين أول / أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٤ ص ص ٣١ - ٥١ .

(١٥) الأسرة في لبنان ، تحقيق بالسبر في حزيران / يونيو ١٩٧١ ، تنظيم تهيج الأسرة ، بيروت ، ١٩٧٤ (عرض في بطاقات العالم العربي) .

(١٦) اليزايت بيكار : بصد عاشوراء ، شباط / فبراير ١٩٧٤ في النبطية ، لبنان ، ملاحظة حول استهواء طريقة شعبية للعمل السياسي في مقابل النخبة ، في Bulletin du groupe ، « طرق شعبية من العمل السياسي » عدد ٣ كانون أول / ديسمبر ١٩٨٣ ،

انظر كذلك : رالف رزق الله R. Rizkallah Contribution à une approche psycho-sociologique d'un rite chez le Chi'ites du Liban-Sud, Thèse 3^e Cycle, Paris VII, 1977 - B. M. Barthur'ck : The Islamic Serman as a Channel of Political Communication, Middle East Journal, Washington XXI, 1967.

(١٧) ذكرتها اليزايت بيكار في المصدر السابق .

الفصل الخامس

العلويون في السلطنة (سوريا)

١ - علويو سوريا وعلفيو تركيا

تتوزع الطائفة العلوية أساساً اليوم بين ثلاثة بلدان : سوريا وتركيا ولبنان ، ولكن الجmhرة الأهم من هؤلاء السكان ، الجماعة الوحيدة التي أبقت تقريباً على تكيسها (توقعها) ، سليماً لم يمس ، تقيم في سوريا وعلى وجه أدق في جبل الأنصارية ، الـ « جبل العلوي » . وإذا راح الفلاحون العلويون ينحدرون قليلاً قليلاً من تلك الأعالي فإنهم كذلك إستوطنوا السهول الأخصب ، المحيطة بها : سهل الغاب إلى الشرق وسهل عكار إلى الجنوب وسهل اللاذقية إلى الغرب . ولم يكن في الإمبراطورية العثمانية أية حدود دولية تعترض هذه الهجرات من مقاطعة إلى أخرى في الإمبراطورية فترسخ عدد من القرى العلوية فوق سفوح سوريا الوسطى الغنية ، على مقربة من حمص وحماة . ونجد تجمعات علوية صغيرة أخرى كذلك في الجنوب ـ الشرقي من لبنان (وادي التيم) وفي قريتين تقعان إلى الشمال من نابلس على الضفة الغربية لنهر الأردن الذي تحتله إسرائيل . ومن الوجهة العرقية فإن جميع العلويين هم من العرب بالتعريف التقليدي والمحدد نفسه الذي لا يتمسك إلا بالنسب القبلي .

إن الأقلية العلوية القاطنة إلى اليوم في الأراضي التركية ، أقلية مقاطعة هاتاي Hatay الحالية قد أصابها نزيف جدي إبان تخلي فرنسا لتركيا عن سنجق الإسكندرونه ، وغدا ضمّه نهائياً في ٢٣ حزيران / يونيو ١٩٣٩ بمعاملة ثنائية ،

حيث ، في ذلك الوقت فضل عدد وافر من أعضاء هذه الطائفة الناطقة بالضاد ، التي يطلق عليها الأتراك كلمة « ألفي Alvi » ويخلطون بها أحياناً بينها وبين « حلي » ، الهجرة إلى سوريا مصطحبين معهم قطعانهم ومفصولاتهم ، تجذبهم إليها المدن مثل دمشق وحلب أكثر من الجبل . وكان هذا كذلك شأن الجماعة الأخرى الناطقة بالضاد في هاتاي : من المسيحيين ومعظمهم من الأورثوذكس الشرقيين الذين ما تزال مهاجرتهم ، التي بدأت في نهاية الثلاثينات ، مستمرة في أيامنا هذه باتجاه المدن العربية مثل حلب وبيروت ونحو قبرص وبلدان الأنجلو ساكسون كذلك . فمن ١٦,٠٠٠ نسمة في عام ١٩٣٦ تقلص عددهم إلى ٥,٠٠٠ في عام ١٩٤٠ وإلى ٢,٠٠٠ اليوم في جميع أنحاء هاتاي . ويقدر بأن هذه الجزيرة اللغوية والدينية الصغيرة من الأقلية ، معرضة إلى الفناء بالإبعاد . وسوف يحل بها ما حل ، قبل ذلك بكثير ، بالأرمن : فقد أحدث ضم تركيا للسنجق ، حقيقة ، نزوحاً جماعياً ، عنيفاً ومكثفاً في الطائفة الأرمنية التي تعرضت من جديد إلى مذابح . بالنظر إلى أن أعضاءها لم يكن في وسعهم مواجهة البقاء تحت سيادة تركية ، هاجروا إلى حلب وإلى الجزيرة السورية وإلى بيروت . وسلك نفس الطريق ما يقرب من نصف الأقلية العربية السنية في السنجق (يشكلون ١٠٪ اليوم من مجموع السكان) كذلك فإن المأساة التي تجسدت بالنسبة لجميع الأقليات غير التركية وغير المسلمة ، في ضم السنجق إلى تركيا (تترك ، علمانية ، وتماثل) ، أثرت على الطائفة اليهودية ، فآثر أعضاؤها الهجرة^(١) .

ما زالت الطائفة الألفية (العلوية) في هاتاي تمثل قوة هامة (١٠٠,٠٠٠ نسمة ، أي ١٢٪ من مجموع سكان المقاطعة) على الرغم من خسائرها ومن نتائج إدخالات السكان الأتراك من السنة الذين تقرر استنبول إقامتهم في السنجق . ففي نهاية الثلاثينات كانت تمثل ما بين ٣٨ و ٣٧٪ من هؤلاء السكان . وبدافع من انشغالها بإعادة صنع التاريخ ، إختارت السلطات التركية تعريف الألفيين على أنهم « أتراك حثيون » ، يتكلمون التركية منذ ٣٥/ قرناً

ومستقرون حيث هم قبل مجيء العرب بكثير ، الذين لا يمتنون لهم بصلة ويشكلون بالتالي جماعة متميزة بوضوح عن علويي سوريا . كذلك يطبق الأتراك عبارة « أَلّهي » Alavi على أقلية كيزيلباس Kizilbas في الأناضول ، الأمر الذي ليس من شأنه توضيح الأمور^(٢) .

وقد قبل عدد من أعضاء الطائفة الألفية القيام بلعبة التمثيل متسترين على هويتهم العلوية والعربية لصالح الهوية التركية (التقيّة ؟) ولكن غالبية أَلّهيّ هاتاي العظمى ، بقيت دائماً ، منذ الاقتطاع ، تنادي بأعلى صوتها بإعلان هويتها الأقلية المزدوجة وتؤكد على روابط هويتها واستمراريتها بجماعة علويي سوريا الذين لا يفصلها عنهم إلا حدود قابلة جداً لجميع ألوان التسلل . وهذه الطائفة الألفية في هاتاي ، قد شكلت منذ اقتطاع السنجق بؤرة منازعة واضطراب سياسي واجتماعي ، تغذيها الحرمانات الناجمة عن رفض هويتها الثقافية (بفرض اللغة التركية عليها في هاتاي حتى أن الكلام بالعربية يكاد أن يكون سرياً) وعن تخلف المنطقة الإقتصادي^(٣) .

وفي عام ١٩٣٨ / ١٩٣٩ سعى أستاذ علوي ، هوزكي الأرسوزي إلى تنظيم العلويين المؤاكرين لكي يتيح لهم الصمود للملاكين المسيحيين الكبار . وكان من شأنه أن يصبح مع ميشيل عفلق أحد الأباء المؤسسين للبعث وأهم إيديولوجي له . وكان من شأن عدد وافر من اللاجئين العلويين من السنجق أن يصبحوا من النخبة في سوريا بسبب المزية التي يكوّنها تعودهم بالغ التقدم على الحياة المدنية . فالحقيقة أن نخبة من أهالي المدن العلويين كانت قد استطاعت بصورة استثنائية ، أن تنمو في سنجق وفي سيليزيا ، وفي السبعينات ، شلّ الإحتياج الإجتماعي الذي أبْلغ مداه كل فعالية صناعية في مدينة الإسكندرون ، مبرراً تدخل الجيش في نهاية عام ١٩٨٠ فقد حرص وصول نظام يسيطر عليه العلويون إلى الحكم في دمشق النزعة الإنضمامية تحريضاً شديداً لدى الألفيين ، الذين اتجهوا منذئذ نحو سوريا الأسد إتجاههم إلى عون سياسي ، غير كلرهيّن ، بعد الفشل الواضح لبعض مساعيه للمطالب

بالطريق البرلماني ، للإلتفات ، بصورة فردية أيضاً ، نحو الإرهاب ، ولا يبدو بالمقابل ، وعلى الرغم من المساعدات المختلفة المقدمة من العلويين إلى ألقبي هاتاي ، أن دمشق تريد التخلي عن موقفها بالموافقة الضمنية إزاء فقدان اللواء الذي سلخته تركيا وعن المطالبة بغير ما هو ظاهر « من حيث الشكل » بهذه المنطقة .

إن الاف العلويين الذين يحتوهم لبنان يتمون على الأغلب إلى نفس القبائل التي يتسبب إليها أمثالهم السوريون ويحافظون على روابط وثيقة جداً معهم . وبتحريض من البعثيين العلويين السوريين طالبوا بإصلاح زراعي . وفي أثناء الحرب الأهلية اللبنانية هاجم بعضهم قرى الموارنة في منطقة عكار .

يشكل علويو سوريا دائماً . بتجمعهم الأهم وعددهم البالغ ١,٠٥ مليون ، أي ١٢,٥٪ من مجموع سكان سوريا ، أقلية ريفية ، عثرت ، وهي المضطهدة ، في مناعة الجبل أفضل ما تتجنب به العدو السني سواء أكان من الممالك أو من العثمانيين . ومع أنهم لا يكرهون الإقامة في المدن ، وجد العلويون ، حتى منتصف القرن العشرين . في العقبات التي يجابه السنة أو المسيحيون بها إندماجهم الإقتصادي أو أي مظهر لخصوصيتهم الدينية ، عوامل بالغة الشيط لرغبتهم بالإنغراس في المدن ، إن حركة التمدن العامة ، النزوع إلى سكنى المدن ، التي يعززها لدى العلويين صعود الطائفة السياسي السريع في السبعينات ، قد عدلت هذه المعطيات تعديلاً محسوساً . فقبل السبعينات كانت هذه الطائفة من الفلاحين تعرف نمطين مختلفين من العلاقة بالأرض : في حين كان علويو الجبل في معظمهم ملاكين صغاراً يزرعون أراضيهم الخاصة ، ومنهم أقلية فحسب من المؤاكرين في أرض الأعيان (بعقود إستيجار) ، فإن الوضع في السهول كان مختلفاً جداً . هنا كان الفلاحون العلويون ، المحرومون من الأرض ، يعيشون بالتبعية الإقتصادية لكبار الملاك. من السنة والإسماعيليين والمسيحيين المقيمين على وجه العموم في المدن والذين كان عليهم أحياناً تسليمهم حتى ٧٥٪ من المحصول . وكان يرادف هذه التبعية

الإقتصادية تبعية سياسية ، فإن كبار الملاكين الذين لا تربطهم أية رابطة طائفية أو عشائرية من التضامن مع الفلاحين العلويين كانوا يمارسون عليهم هيمنة سياسية حقيقية^(٤) .

في الجبل ، كان أعيان العلويين ، وهم رؤساء عشائر أساساً ، منصرفين منذ وجودهم ، إلى تنافس عقيم بقصد تكوين كتل عارضة يتجاوزون بها الحدود بين العشائر وحتى الحدود بين الطوائف . وهكذا كانوا يتحالفون عند الحاجة مع السنة ليقاتلوا أبناء طائفتهم . وعلى الصعيد الديني ، من جهة أخرى ، كانت مقسمة إلى شيع أربع أخصام متنافسين : الحيدريون ، الشماليون أو الشمسيون ، الكلازيون أو القامصيون والغائبون . وهو أمر كان يشكل أول عقبة في وجه جمع العلويين تحت سلطة دينية مشيخية تضم الطائفة في إطار واحد وتبرز معالم بنيتها كما هو الحال لدى الشيعة . فكل انبثاق زعامة سياسية أو دينية علوية موحدة كان يعيقها من جهة أخرى ، تفتت الولاءات بقدر ما كان يعيقها خضوع علوي السهول للأعيان من غير العلويين . وقد حرر الإصلاح الزراعي ونزع الملكيات الكبيرة من أيدي الملاكين اللذين بُدئ بهما إنشاء الوحدة مع مصر (١٩٥٨ - ١٩٦١) ، واستمر تطبيقهما في حكم البعث ، الفلاحين من ذلك القهر الذي كانوا يعانونه من الأعيان السنة ، بتزويد من لم يكن يملك منهم قطعة أرض ويطرد عدد من كبار الملاكين ، لا سيما حول حماه وحمص ، وبالمقابل حافظت النخبة العلوية التقليدية ، التي كانت أملاكها واقعة حول اللاذقية خاصة وعلى جانب قليل من الأهمية وبالتالي لم يطالها الإصلاح الزراعي كثيراً على قبضتها على الفلاحين العلويين . إلا أنها مع ذلك سوف تتعرض ، على الصعيدين المحلي والوطني ، لمنافسة نخبة جديدة من النمط الـ «عصري» تكونت انطلاقاً من الخمسينات .

II - المحاولة الانفصالية لما بين الحريين :

دولة العلويين (١٩٢٢ - ١٩٣٦)

حتى حصول سوريا على استقلالها كانت العلاقات بين العلويين وغير

العلويين في معظم الحالات مجحفة بالعلويين ، بالنظر إلى أن هؤلاء العلويين كانوا مستغلين على الصعيد الإقتصادي ، بينما كانوا على الصعيد المذهبي يرون أنفسهم مستبعدين من قبل السنة الذين يعتبرونهم غير مسلمين ، ويرون أن مكانهم في أدنى السلم الاجتماعي بل أدنى مكانة من أهل الكتاب . لقد بقيت دائماً ماثلة في أذهان العلويين ذكرى هذا النبذ الجارح والإزدراء العميق المقترن به . وفي الستينات ، وقد وصلوا إلى قمة السلطة في دمشق سعوا إلى الحصول من السلطات الدينية الشيعية (اللبنانية) على اعتراف بانتمائهم إلى الشيعة ، وهذا بدوافع سياسية جد محددة (الاستفادة من التضامات على الصعيد الدولي ولا سيما من إيران) بل وكذلك بهدف أكثر نرجسية ، وهو إضفاء هوية جديدة بالتالي طائفية ، تغض من شأن الآخرين كما بغض من شأنها ، والإرتفاع رمزياً إلى نفس مستوى الشيعة بمعناها الدقيق ، المقر بها بحكم الواقع في الأمة الإسلامية .

إن القول بأن العلاقة بين العلويين والسنة كانت دائماً علاقة متوترة قول لا يفي بالحقيقة الواقعة . فكل دخول عابر يقوم به أحد العلويين إلى مدينة أكثريتها من السنة يمكن أن يثير إنفجار بين الطائفتين ، اللتين تعيش كل منهما ، كما كتب أحد أكثر العارفين من العلويين ، « التوقع القلق بأن يكون لها شهداء لنثار لهم بسورة من الغضب ، مقدمة ودينية ، ومواتية . . لأنه في وسع مثل هذه الأقلية العددية ، لإكمال البلبلية ، أن تنصرف اجتماعياً تنصرف الأغلبية المسيء ، كان يكفي بأن تكون متصرفة بعنصر سياسي متفوق أو عسكري أو إقتصادي : هكذا كان شأن الأغوات الإسماعيليين تجاه الفلاحين العلويين . . . »^(٥) فإن نزقاً جماعياً شبه مرضي كان يُظهر لدى كل إشارة تصدر عن أحد أعضاء الطائفة المكروهة ، كأنما هو تهديد أو تحد لطائفته الخاصة ، فيطلق مخزون الردود المتشابهة وعكس هذه الردود الجماعية . هكذا عانت الأقلية السنية في جبل العلويين أكثر من مرة نتيجة إهانة ألحقها الأكثرية السنية في مدينة من المدن بأحد العلويين . . .

فلا يمكننا ، في ظروف كهذه ، أن نعجب من أن يكون الشعور بالهوية

وبالتضامن العرقي العربي . الذي كان يمكنه ، شأنه لدى الشيعة العرب ، أن يوازن الجانب الأقليمي (في الدين) من الهوية العلوية ، قد أسقط من الحسبان . على العكس هنا فإن شعور الإلتواء العرقي إلى الأكثرية ، قد تحلل في جزء منه ، بتأثير الإلتواء الديني الأقليمي وبشلة التناقضات التي يحض عليها ، فعطيلة حقبة طويلة من الزمن ، كان مملك العلويين السياسي ، باستثناء عدد قليل من الأفراد ، شبيهاً جداً بمملك جماعة لم تكن عربية ، كانت ذات إلتواء مزدوج أقليمي ، ديني وعرقي . في التقليلات الأكثرية ، كان العلوي يقدم كأنه إنسان ليس في وسعه إلا أن يضر بقضية العروبة والسنة . وعندما توصلوا إلى السلطة ، أظهر البعثيون العلويون في التطبيق أنهم غير مستعجلين كثيراً لإقامة الوحدة العربية ، وهذا مناقض للمبدأ الوحودي ، العزيز ، مع ذلك ، نظرياً ، لدى البعثية . فإن هذه التقليلات غير الملائمة ما لبثت أن أثرت من جديد من قبل الوحوديين العرب بكافة مشاربهم . الذين اتهموا البعثيين العلويين بأنهم لعبوا لعبة سياسية مزدوجة ، بورقة العروبة وبورقة القومية العربية لأغراض إنتهازية بحتة ، دون الإلتزام بأهدافها تماماً .

ففي فترة ما بين الحريين ، فتحت حالة العلويين المنعزلة ، كالجزيرة ، بالنسبة للحركة القومية العربية ، النشطة جداً في سوريا ضد الدولة المنتدبة وبالنسبة كذلك لمشروع استقلال كيان قومي سوري أصيق ، الطريق لتعاون ما بين العلويين وفرنسا . إلا أن البدايات لم تكن مع ذلك مشجعة جداً بالنظر إلى معارضة نزعة الإستقلال القديمة لدى الجبلين وحساسة رؤساء العشائر المفرطة ، لكل تدخل خارجي . وهكذا ، في شباط / فبراير ١٩١٩ جاء تدخل أرعن من جانب الدولة المنتدبة في نزاع وقف فيه الفلاحون العلويون والإسماعيليون وجهاً لوجه فأحدث ثورة الجبل ، بقيادة الشيخ صالح العلي ، التي لم تكن لتهدأ إلا في أيار / مايو ١٩٢١ ، بعد أن تمكنت ثلاثة أرتال مسلحة من تطويق المرتفعات الجبلية تطويقاً تاماً وقامت بتجريد السكان من السلاح .

قامت سياسة فرنسا على إلتئاس الدعم من العناصر الأقلية لتضليل صعود القومية العربية المتقاطعة مع الملك فيصل وحكومته وكذلك لمواجهة القومية

السياسية ، بدلاً من البقاء معسكرة على المحيط ، بفضل نمو وتوسع جهاز التربية لما بعد الحرب . إذ اجتذبت هذه النخبة بصفة رئيسية طبقة الفلاحين الوسطى (من صغار ملاكي الأرض) ومن أبناء الفلاحين الفقراء الذين لا يملكون أرضاً على سواء . وبالنسبة لأبناء الفلاحين الفقراء هؤلاء الذين كان في وسعهم الوصول إلى تعليم ثانوي ولكن بصعوبة أكبر إلى الحصول على ترف التعليم العالي ، كان المرور بالكلية الحربية حيث الدروس تكون مجزية ، يفتح الطريق إلى الارتقاء الاجتماعي . فالطبقة الوسطى الجديدة ، المرتكزة هكذا على حيازة إختصاص تقني مهني أو ييروقراطي وليس على وضع موروث من خلال مكانة أسرية ، عائلية ، ضمت قطعاً عسكرياً هاماً (جنوداً بسطاء متطوعين ، وضباط صف إبتداء ثم ، بعد زمن ضباطاً) إلى جانب جماعة مهنة التعليم (معلمين ، أساتذة تعليم ثانوي) والمهنة الحرة (أطباء ومحامين) والبيروقراطية بالمعنى الدقيق (موظفي البلديات والمحافظات والمستوى الوطني) .

كان تعرض تلك العناصر من الطبقة الوسطى الجديدة لتأثير الأحزاب السياسية يجري أثناء تكوينها للدراسة في المدارس الثانوية والعالية . فقد كان لحزب الشعب السوري في الثلاثينات والبعث في نهاية الأربعينات تفرعات هامة في الثانوي . وفي نهاية الخمسينات كانت الكلية الحربية تضم في صفوفها عدداً متساوياً ، بشكل ظاهر ، من أعضاء هذين الحزبين المتنافسين .

ولقيامهم بدور متزايد الأهمية على الصعيدين المحلي والوطني وللتباهي بصورة خاصة بالقدرة ، على إعادة توزيع المزايا الممنوحة من الدولة والإدارة (مراكز ، معونات مالية) على إخوانهم في الدين ، أكثر كثيراً من قدرة رؤساء العشائر ، فإن أعضاء الطبقة المتوسطة الجديدة سرعان ما دخلوا لذلك في تنافس مع أولئك الأعيان التقليديين ، سواء على صعيد التأثير الاجتماعي والسياسي أم على صعيد الخطوة والسلطة . وقد أدت التنافس أحياناً شكلاً نزاعياً ، بالنظر إلى أن عدداً من أعضاء النخبة الجديدة تحالفوا مؤقتاً مع الفلاحين نفكهم من هيمنة أسر الأعيان الاقتصادية (السنية والإسماعيلية والمسيحية والأقل منها

العلوية) . وعلى العكس ، أحياناً ، فإن العائلات المتوجهة هذه تكيف مع الظروف الجديدة لممارسة السلطة الاجتماعية . أما وقد حققت لأبنائها تربية حديثة فإنها استطاعت مباشرة القيام بدور في كل من المشهدين ، مازجة الزعامة التقليدية والتأثير الاجتماعي المغربي لإمتلاك وظيفة بيروقراطية أو حزبية أو عسكرية ، إلخ .

٢ - « تحدي » من الأقليات : حزب الشعب السوري والدفاع عن السورية :
هناك حزب يقوم على مذهب بالـخ الإبتكار ، راح في فترة ما بين الحربين ، ينمو مجنداً أعوانه ومؤيديه من النخبة السورية الجديدة الأخذة بالتكون . هذا الحزب هو حزب الشعب السوري (PPS) ، وهذه التسمية هي التي أعطيت له في عصر الانتداب من قِبل الناطقين بالفرنسية وبالعربية « الحزب السوري القومي الاجتماعي » ، قد وسم بطابع شديد الحياة السياسية السورية في فترة ما بعد الحرب . ويمكن من نواحي عدة ، اعتباره تجسداً استثنائياً جديداً في الشرق العربي : تجسيد للاعتراض الصريح على الهوية العربية للدولة وللأمة باسم مشروع قومي يرمي إلى استبدالها بهوية - هي الهوية السورية - ماثلة على أنها انبعاث للجماعات الأقلية . وقد بدا الإقتراح ، على الفور بالـخ الاستغزاز بإزاء العروبة . كان من شأنه ، ولا سيما في الخمسينات ، إتاحة الفرصة لهيجانات عاطفية وإلى عقابيل من الأفعال المتسمة بالعنف المفرط انتهت بالقضاء عليه . فهذه الخاصية الاستثنائية النادرة ، كما ينوره من الدرجة الأولى الذي لعبه في تسييس النخبة العلوية الجديدة ، يستحق حزب الشعب السوري الدراسة .

تجدد في بدء تأسيس الحزب ، عام ١٩٣٢ ، سورياً هو أنطون سعادة ، ابن لاورثودكسي شرقي لبناني من أصل غير عربي هاجر إلى أمير^{١٢} اللاتية . وفي عام ١٩٢٩ كان أنطون سعادة قد عاد إلى الشرق الأدنى يعمل في جريدة بلعشق . ومنذ عام ١٩٣٥ ، وقد اجتذبت إليه افكاره السياسية عدداً كبيراً من المشايخين ، إعتقلته السلطات الفرنسية . وفي عام ١٩٣٨ نشر في بيروت كتاباً هو نشوء الأمم حيث طرح فيه المبادئ الأساسية لعقيدته^(١٣) .

المعادية للديمقراطية أو كذلك العلمانية . أما السلطات الفرنسية من جهتها فقد إعتبرته مخرباً .

ولم يكن تاريخ هذا الحزب سوى سلسلة من العنف . في الأصل تكون الحزب من شبكة محكمة تضم فروعاً وخلايا من سوريا ومن لبنان ، ولكنها على وجه أخص أكثر تركيزاً على لبنان . وقد هدمت السلطات الفرنسية هذا التنظيم السري عام ١٩٣٥ . اعتقل سعادة ، متهماً بالتآمر على الدولة وحكم عليه بالسجن ستة أشهر . وبعد الإفراج عنه بوقت قصير اعتقل من جديد في نفس الوقت مع عدد من أتباعه لمحاولة اغتيال شخصية لعدد من الصحفيين اللبنانيين . وإبتداء من هنا أصبح الحزب في نزاع مستمر مع السلطات اللبنانية والفرنسية . إلا أنه في عام ١٩٣٧ نال الموافقة بالعودة إلى نشاطاته على الأرض اللبنانية بعد أن قطع على نفسه التأكيد بأن نشاطه « لم يكن يهدف إلى تدمير الكيان اللبناني وإنما فحسب وحلة الكيان السوري » . وفي عام ١٩٣٩ فاجأ بدء العداوات سعادة عندما كان في زيارة لجلالية من المهاجرين السوريين في أميركا الجنوبية . فمكث هناك حتى عام ١٩٤٧ . وفي غضون ذلك ، منعت الدولة المنتدبة الحزب من مزاولة نشاطه واعتقلت عدداً كبيراً من أعضائه بتهمة التآمر على سلامة الدولة وبالتواطؤ مع دول المحور . وعلى الرغم من ميول الحزب (PPS) الفاشية لم يثبت أبداً بيقين وجود صلات بينه وبين الحكومتين الألمانية أو الإيطالية . وفي عام ١٩٤١ أطلق سراح أعضاء الحزب المعتقلين بتدخل جماعة من الأعيان اللبنانيين ، وبعد مرور ثلاث سنوات سمح للحزب من جديد بمزاولة نشاطه في لبنان . فبدل إسمه وأصبح منذئذ « الحزب القومي » وكان هذا التبدل متطابق لتبني توجه جديد : صار الحزب من بعد يركز عمله في السياسة اللبنانية الداخلية وحدها . وكان على أنطون سعادة لدى عودته في عام ١٩٤٧ أن ينكر هذا التوجه الجديد وأن يطرد بعض الزعماء الذين اعتمدوه وأن يعيد تثبيت زعامته وحدها للحزب . وراح النزاع بين الحكومة اللبنانية ، التي كانت قد أصبحت مستقلة بعدها ، وبين الحزب يعود للصدارة في الأحداث اليومية ، بالنظر إلى أن سعادة عاود نشاطاته لمصلحة الوحدة

السورية . وبعد حقبة قصيرة من السرية طاردت القوى الحكومية أثناءها أعضاء الحزب في جبل لبنان ، سمح للحزب من جديد بالعودة إلى العمل ، لأنه أيضاً أكد مجدداً إحترامه للكيان اللبناني .

إلا أنه كان عليه ، بعد لأي ، أن يهاجم من جديد الحكومة اللبنانية كما يهاجم القوميون العرب الذين كان يستنكر عملهم المشؤوم من أجل الكيان السوري . فقد أكد أن هزيمة الجيوش العربية في فلسطين عام ١٩٤٨ كانت تقييم الدليل على إفلاس العروبة . وانضم إليه عدد من الزعماء السياسيين اللبنانيين من الدرجة الأولى (من الموارنة والدروز) ، ولكن معظمهم وكذلك معظم الرأي ، ظلوا على عدائهم له . وفي عام ١٩٤٩ سجّلت مواجهات مسلحة خطيرة بين الحزب وأعضاء حزب الكتائب . فإتهم الحزب (PPS) حينئذ حكومة رياض الصلح بإثارة هذه الحوادث لإمتلاك ذريعة لمنع الحزب . وأياً ما كان من الأمر فإن الحزب وجد نفسه فعلاً ممنوعاً من العمل . وقد تم إعتقال ألفين من أعضائه . فإضطر سعادة إلى الإلتجاء إلى سوريا حيث أحسن حسني الزعيم إستقباله في البداية . ثم انقلب عليه متراجعاً تحت الضغط الدبلوماسي اللبناني وضغط قطاعات الرأي المعادية للحزب ، فقبل أول دكتاتور عسكري لسوريا المستقلة بسلامة . فحوكم سعادة في لبنان أمام محكمة عسكرية وأعدم صباح اليوم التالي نفسه لصدور الحكم لتجنب أية محاولة ضغط أو تشفع . وكان فقدان هذا الزعيم بشخصيته القوية كارثة على الحزب . فمئذ أعلن نبأ إعدامه توقفت ميليشيا الحزب التي أصدر إليها سعادة الأمر بالمقاومة ، مؤملاً بدعم حسني الزعيم ، عن القتال . ولكن الحزب (PPS) لم ينهار لذلك . فإن محاكمة زعيمه المختصرة وتنفيذ الحكم فيه فوراً اجتذبا إليه العطف . وقد ظهر هذا العطف بوضوح في سوريا حيث لعب الضباط المتعاطفون أو الأعضاء في الحزب دوراً حاسماً في الإقناب الذي كان من شأنه الإطاحة بحسني الزعيم . وفي إنتخابات تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٤٩ تم إنتخاب تسعة من أعضاء الحزب P. P. S. إلى الجمعية الوطنية السورية . وفي

الاقلية ومستقبلها . فإننا نفهم أن عناصر اقلية غير عربية أو أنها عربية ولكن غير سنية ، كالعلوين والدروز ، قد أمكن اجتذابها من هذا الحزب أو ذلك ونفهم كذلك بأن البعث تمكن في الحقبة التي تلت عام ١٩٥٥ وتفكك حزب الشعب السوري P. P. S ، من أن يسترجع إليه قسماً كبيراً من انصار هذا الحزب من الاقليات (العلوين والدروز خاصة) . إلا أن الوظيفة المشتركة لايديولوجيتهما البالغتي التعارض ، وهي وظيفة الدمج المعنوي للاقليات في الأمة ، تفسر في خطوطها العريضة ، انتقال هذه العناصر من تشكيل إلى آخر من هذين التشكيلين . وقد سهّل هذا الانتقال ، من جهة أخرى ، في حالة العلوين والدروز ، بواقع أن البعث ، مع بقاءه ، من بعض النواحي ، طريقة للتعبير عن هذه العناصر الاقلية ، كان يتيح كذلك إعادة دمجهم في الهوية العربية ، التي كانت هويتهم من دون شك ، ولكن الجانب الديني الأثني ، غير السني ، بتأثير التفتيشي ، قد موّاه بعض الشيء . أن ازدواجية الإيديولوجية البعثية في أساسها ، كطريقة للتعبير عن العناصر الاقلية وتمجيد لهوية الاكثرية في آن واحد معاً . كان من شأنها حقيقة ، تيسير دمج الاقليات العلوية والدروز والاسماعيلية في سياق السياسات القومية ، بل هناك أكثر من هذا ايضاً ؛ كان من شأنها أنها تتيح لهذه العناصر العمل على تغليب مشروع أثني نوعي تحت غطاء من القومية العربية وباسمها . فتحت الراية البعثية سوف لا يتخلى العلويون خاصة عن شيء من هويتهم الاقلية . على العكس كانوا سيجلدون في البعثية ، وأن كان هذا لم يظهر إلا فيما بعد ، بعد استيلائهم على السلطة واسقاط خصومهم . وسيلة ملائمة في الصعود نحو القمة ، مثلما هي طريقة (بالرجوع الثابت إلى العروبة) للاقرار بشرعية تصوراتهم ومشاريعهم الخاصة المتعلقة بمستقبل سوريا . ذلك ما سوف يكونه ، رهان العلوين المزدوج : الفوز بالسلطة لانفسهم وحدهم والاحتفاظ بها من جهة ، ومن جهة أخرى الممارسة ، تحت مظلة القومية العربية ، لسياسة خاضعة قديماً لتقدم وارتقاء الـ « سوريانية » التي كان يدافع عنها فيما مضى حزب الشعب السوري P. P. S .

إن التقارب الذي أثمر ، في ظل زعامة حافظ الامد ، بمواقع البعث

السوري وحزب الشعب السوري P.P.S هو من جهة أخرى جليبر بالملاحظة ونو مغزى على نحو خاص . ففي السبعينات والثمانينات كان حزب الشعب السوري P.P.S ما يزال دائماً ممنوعاً من العمل في الإطار السوري وبقي يتخذ قاعدته في لبنان حيث انقسم إلى اتجاهات عديدة : جناح ثوري ، يدعى « ماوي » يقوده اسد الاشقر ، وجناح يميني متطرف متوافق مع تقاليد الحزب يقوده جورج عبد المسيح واخيراً جزء « وسطي » هو جناح انعام رعد وعبد الله سعادة . وعليه ، على الرغم من ذلك المنع الذي استمر في ضربه في سوريا فإن حزب الشعب السوري P.P.S رأى واحداً من أعضائه ، هو شوقي خير الله ، يستفح ، في ظل نظام حافظ الاسد ، بمزية منبر في الجريدة اليومية الثورة ، لسان حال الحكومة^(١٣) .

هذا التعاون ، المفاجيء إذا نحن تذكرنا ضراوة النزاع في معارضة احد الحزبين للآخر وعمق الهوة التي كانت تفصل موقع كل منهما عن الآخر فيما يتعلق بقضية الهوية القومية وبنية عائلية الدولة المطلوب فرضها ، . . إن هذا التعاون لا يفسر اليوم إلا لأن علوي الامس ، على وجه الدقة في هذا الميدان ، قد سلكا دروباً متقاربة قادتهما إلى موقع لم يكن بعيداً عن أن يكون مشتركاً .

هذا التلاقي الذي يكاد لا يصدق في المواقع التناقضية قطعاً فيما مضى والمتنافرة ظاهراً قد جرى على نحو غير محسوس رويداً رويداً ، من جانب كل طرف ، من دون أن يكون شيء ما قد انكر حقيقة على مستوى الايديولوجية من الطروحات القديمة المدافع عنها . فالبعث السوري بسيطرة الـ « اقليمين » وجناحه العسكري ذي اللون الاقليمي الشديد ، قد اعاد ، كما سوف نرى بعد قليل ، تركيز ايديولوجية ولوى ممارسته في اتجاه اولوية بناء الـ « كيان السوري » (سوريا - لبنان وربما شرق الأردن) ، مع المحافظة تماماً بالعائدية البعثية إلى بناء وحدة عربية أوسع كثيراً وإلى اولوية الهوية العربية في الامة . ومن جهة فإن حزب الشعب السوري P.P.S ، إذا اخفناه بالاعتبار من خلال كتابات شوقي خير الله ، يمكن أن يكون قد تخلى عن اولوية « كيان سوري » غير عربي ، وهو

وكذلك من البورجوازية الجديدة (مهن حرة ، اطباء ، مهتمسون ، تقنيون ، الخ) ، فإن عدداً من بين مدرسي الجيل البعثي الأول ، كان لهم كل الخيار والمتسع لتجنيد تلاميذهم في الثانوي في مدن الارياف الصغيرة التي كانوا معينين فيها . هكذا استوعب الحزب في الخمسينات ابناء فلاحين وفلاحين سابقين من وضعاا الريف وعلى وجه اخص اعضاء من الطوائف العلوية والدروز والاسماعيلية ممن كان عدد لا بأس به منهم يذهبون في نهاية تعليمهم الثانوي لينخرطوا في الكلية الحربية ، كطريق للصعود الاجتماعي المرن المتميز ، كما رأينا بالنسبة لابناء صفار البورجوازيين من المحافظات والفلاحين من صفار المالكين القادرين على احسن وجه أن يوفروا لاولادهم تعليماً ثانوياً . وقد اتجه تجنيد البعث من المحافظات وحتى من القرويين إلى الازدياد طوال الخمسينات بسبب كفاية تنظيمه ، على هذا الصعيد . وكذلك امتزجت عوامل طائفية بنوع خاص متعاطفة مع الايديولوجية البعثية من اوساط اقلليات معينة : الوظيفة المكملة لهذه الايديولوجية ، بإزاء عناصر أقلية ، جرى تضحصها من قبل ، فلا بد ايضاً من التنويه بوجهين آخرين جذابين من هذه الايديولوجية : موضوع العلمنة ، المؤهل لإغراء اقلليات مسلمة ، كان التعصب السني قد تنقّص من منزلتها ، فازاحها إلى الهامش اجتماعياً ، وابعدها عن السلطة ، وموضوع الاشتراكية الذي سوف ينضم إليه صفار البورجوازيين وفقراء الفلاحين الراغبين بهدم البورجوازية السورية الكبرى ، العربية السنية في معظمها . وهنا ايضاً كانت المطالب الطبقية تتطابق مع مطالب الجماعة القانونية . فلقد فتح الانتساب المتزايد من جانب العناصر ذات الاصول الاقلية (علويين ودروز بصفة اساسية) للاحزاب السياسية المستندة إلى الاشتراكية (P.P.S حزب الشعب السوري ثم حزب البعث) وتكاثر المجندين من الاقلية على حد سواء في اثناء الخمسينات ، الطريق لبروز نخبة سورية في الستينات ، مركبها القوي من الاقليات ،

إن حقبة الاتحاد مع مصر الناصرية في الجمهورية العربية المتحدة (١٩٥٨ - ١٩٦١) شكلت روضة حقيقية لحزب البعث . فقد وجد البعث

نفسه ، جراء صلته بحل الاحزاب جميعها المفروض من قبل عبد الناصر ، مكرها على الانقلاب إلى العمل السري . فنجمت ظاهرتان : من جهة تفجره إلى عشرات الشطايا المتقسمة فيما يخص الموقف المطلوب تبنيه في مواجهة مشاكل المشاركة في الحكم إلى جانب المؤيدين للناصرية ، ومن حل الاتحاد ومن فرصة شكل جديد للاتحاد العربي ؛ ومن جهة أخرى هجرة جزء كبير من كوادر مناضلي الحزب القدامى إلى الخارج او اعتزالهم للعمل السياسي امام خيبة الامل الذي آل إليه . من جهة نظر البعث ، الاتحاد . وقد اخلى رحيل العديد من الكوادر التقليدية المكان شاغراً لجيل جديد أخذ من « قاعدة » الحزب ، تلك القاعدة التي وصفنا تطور التجديد في صفوفها .

كان ذلك التشتت بل هذا التفكك للبعثيين قد جعل مهمة إعادة بناء الحزب عسيرة جداً . فبقوة الاشياء اضطر الزعماء الالتفات إلى شريحة جديدة من البعثيين لم تكن قد اضطلعت بأي دور ذي شأن في الحزب قبل قيام الجمهورية العربية المتحدة (R.A.U.) . سوف يطلق على عدد كبير منهم فيما بعد صفة الـ « اقليميين » ، بسبب من خفوت لونهم العربي بالنسبة للون الزعامة التقليدية للحزب ، وصفة النزعة السورية المخالفة ، مخالفة واسعة المدى للنظرات الوحيدة لدى الابهاء المؤسسين للحزب . ولنلفت النظر إلى كلمة « اقليم » في مصطلحات البعث الخاصة تعني كل بلد من البلدان العربية في حين أن « الأمة » تغطي مجموع العالم العربي ؛ وعبارة الـ « اقليمية » المستقصة إلى حد ما في المنظور البعثي الذي يدين ، نظرياً ، تقسيم العالم العربي إلى دول منفصلة ، توحى إذن بنيد مبدأ الوحدة العربية وإيرادة الانطواء إلى داخل الحدود المقامة . هؤلاء « الاقليميون » من حزب البعث يشكلون جزءاً من جيل جديد - يرجع عمر معظمه إلى الثلاثينات وثمّ تجنيد اغليتهم من عناصر الاقلييات : علويين ودروز واسماعيليين .

في وقت مبكر جداً اظهر العلويون خاصة إنهم معادون للاتحاد المحقق مع مصر ، ولذلك اسباب عديدة . في المقام الاول ما كانوا ، وهم لا يمثلون

حيث أن أكثر من ١٠٪ من مجموع السكان ليهودون أن يروا غالبية العرب السنة يعززهم الحجم الهائل من السنة المصريين . وكان يكدرهم في المقام الثاني واقعة أن عبد الناصر لم يستشرهم حول مبدأ حل الأحزاب السياسية ، وإن كان البعثيون العلويون ليسوا الوحيدين الذين لم يكونوا راضين عن ذلك . ولكنهم كانوا أكثر كذلك من السنة يشجبون حلاً للأحزاب يؤدي إلى إغلاق قناة التعبير الوحيدة . إنهم أمّلوا وكانوا يؤمنون دائماً حقيقة عبر الحزب تحقيق الإصلاحات والثورة الاجتماعية في منطقتهم اللادقية والمقاطعات السورية الأخرى . وأخيراً كان للعلويين كذلك دوافع أخرى : كانوا يخشون ، من أن تذهب فائدة مشروع ري الغاب للمصريين الذين يتدفقون بهجرتهم إلى المنطقة . ألم يعلن وزير الزراعة ، يونس أن هجرة المصريين إلى سورية تتعلق بتحقيق مشاريع الري ؟ وأخيراً كان على العلويين ، الذين بات ممنوعاً عليهم منذئذ الهجرة إلى لبنان للعشور فيه على عمل ، أن يعتادوا على نحو خاص جداً من حقبة الجفاف المؤثرة على أوساط الفلاحين .

إن « إقليمي » الحزب هؤلاء ، المتحفظين على الأقل آراء عمل الزعامة التقليدية أثناء حقبة الجمهورية العربية المتحدة R.A.U. (إذ كانوا يأخذون عليها بخاصة إنها لم تطلب من عبد الناصر ضمانات كافية) ، راحوا كذلك يظهرن خيارات اشتراكية أكثر تطرفاً كثيراً من سابقهم .

كذلك كان نمو تنظيم بعثي مستقل في الجيش في عهد الجمهورية العربية المتحدة R.A.U. ، أعظم أهمية . فالضباط البعثيون عانوا كذلك أكثر من المدنيين من انتماهم السياسي . لقد قدر ابتداء من عام ١٩٦٠ إن ما من بعثي عسكري احتل موقع نفوذ في سوريا . ففي آب / أغسطس ١٩٥٨ كان ثمانية بعثيين من عشرة ضباط وطنيين مخصصين للعمل في مصر . وفي عام ١٩٥٩ أبعدت زمرة أخرى من الزعماء أكثر أهمية كذلك . وفي نهاية عام ١٩٥٩ شكل أربعة عشر من هؤلاء الضباط المنقولين إلى وادي النيل « لجنة عسكرية » بعثية كان طابعها الأساسي المميز الفقدان التام للروابط البنوية بالقيادة القومية

للحزب (وفيما بعد بالقيادة القطرية السورية المؤقتة ، المقامة عام ١٩٦٢) ، وكان دور المحرك والمخطط لا بد من أن يكون مسنداً في هذه الزمرة القليلة للعقيد صلاح جديد ، ضابط مدفعية علوي ، أخي غسان جديد ، فيما مضى عضو هام في حزب الشعب السوري P.P.S ، اشترك عام ١٩٥٧ في الدوامات السياسية التي أحدثها اغتيال العقيد البعثي عدنان المالكي بيدي علوي آخر عضو كذلك في حزب الشعب السوري P.P.S .

كان أكثر من نصف الضباط الاربعة عشر مؤسسي اللجنة العسكرية البعثية ، اصلهم من الاقليات : اربعة من العلويين ، درزيان ، وإسماعيليان . وفي مطلع عام ١٩٦٣ كانت هذه اللجنة العسكرية البعثية قد صارت تنظيمياً ذا بنية قوية ، يسيطر عليه عدد قليل من الافراد القادمين من مدن صغيرة وقرى ومعظمهم من جبل العلويين ؛ كانوا غالباً من اصل متواضع (طبقة فلاحين وسطي ، مواكرين صغار وموظفين ريفيين) بل وأحياناً أكثر تواضعاً (فلاحين لا يملكون ارضاً) . وراحت هذه اللجنة تدخل في تنافس مع الزعماء المدنيين التقليديين للحزب وتستفيد في كفاحها من دعم الاقليميين في الحزب .

وقد أعقبت انقلاب اذار / مارس ١٩٦٣ ، في الواقع موجة من الطرد من الحزب ومن الإدخالات الجديدة إلى الحزب احدثت تغييراً أساسياً في صميمه في التوازن بين مختلف فروعه ومناطقه الجغرافية . واتجه « الاقليميون » في الحزب إلى العودة إلى تصرف الضباط البعثيين في اختيار زبائنهم من العلويين والدروز منذ مطلع الخمسينات ، وإلى تعزيز منطقة نفوذهم الخاصة باعطاء سياستهم في التجنيد - تجنيد الانصار الموالين للحزب ، تجنيد بسطاء الجنود وبخاصة الترقية إلى رتبة ضابط في الجيش - الطابع الطائفي المؤكد . وفتحت جماعة الاقليميين ، مستفيدة من فقدان سجلات باسماء الاعضاء المتتمين للحزب ، باب الدخول إلى التنظيم واسعاً لاعضاء جدد متحدرين على وجه الاجمال من مناطق العلويين والاسماعيليين في جوار اللاذقية ، في حين كان الطرد من الحزب يحل باعضاء الحزب من السنة الثابتين في القيادة التقليدية .

وكانت هذه القيادة التقليدية ، بعد انقلاب آذار / مارس أكثر انشغالا بقضايا « السياسة العليا » كمسألة إقامة اتحاد سوري عراقي ، من أن تستطيع الاشراف بدقة على مسلك الكوادر المتعلق بالتنظيم الداخلي .

بعد آذار / مارس ١٩٦٣ ، كان هناك هكذا ، بالواقع حزبان بعثيان متنافسان في سوريا ؛ فالقيادة القومية بقيادة عفلق البطار كانت مترددة إلى حد ما فيما يتعلق بالاشتراكية ؛ وفوق ذلك كانت تريد من جديد تقارباً من مصر ، في حين كان الجناح اليساري في الحزب الأكثر شباباً بقيادة ضباط من الاقليات يعلن موقفه بجانب اصلاحات اجتماعية جذرية ويعارض كل تقارب مع مصر او مع العراق . ونشاهد هنا التوافق بين الانتماء إلى الاقليات والاتجاه إلى ارجاء تحقيق الوحدة العربية ورايكية اشتراكية (في تلك الحقبة على الأقل) . وعندما أبعد عبد السلام عارف البعث عن الحكم في العراق في نهاية عام ١٩٦٣ . لم يبق لزعماء البعث المدنيين في سوريا أي دفاع ضد المتطرفين العسكريين . فما كانت تمر شهور بعد استلام البعث للسلطة (آذار / مارس ١٩٦٣) حتى شكلت اللجنة العسكرية البعثية عملياً في ايلول / سبتمبر من نفس العام ، يدعمها عدد من الاقليميين ، الجماعة القيادية حقيقة في داخل الحزب ، حتى وإن كانت زعامة الحزب التقليدية المدنية لم يكن يجب أن تستبعد إلا في عام ١٩٦٦ بعد انقلاب صلاح جديد .

وفي ايلول / سبتمبر ١٩٦٣ سجل المؤتمر القطري للحزب ثورة عقائدية حقيقية . فإن اللجنة العسكرية بدعم من الاقليميين ، اصطفت مما اقتبسته الزمرة الماركسية في الحزب ، التي كانت القيادة التقليدية تخنق صوتها دائماً ، من مخزونها التصوري . ما كان يلائم استراتيجيتها الخاصة واستبعدت ما كان يعارض من هذه الاستراتيجية : لأول مرة تعلن لجنة من البعث إنها على مبدأ « صراع الطبقات » وتنادي باقامة « ديموقراطية شعبية » ، ملتزمة في ذلك بأعز أماني ماركسي الحزب . ورفضت بالمقابل بمسوغ مبدأ عدم تدخل العسكريين في الحياة السياسية ، هذا المبدأ الذي كان الماركسيون يدافعون عنه بقوة غير

قليلة . أن تأميمات مطلع عام ١٩٦٤ (تأميم مصانع النسيج بحلب ، المحولة إلى ميدان تجريبي لمبدأ الادارة الذاتية ، الذي جرى التوسع فيه فطبق على فروع اخرى من الصناعة والزراعة ، تأميم بنوك خاصة كبيرة لنزع يد الاقطاعيين . الخ) ، هذه التأميمات تتحدد من خلال منطق « الانعطاف اليساري » الابدولوجي ، لم تسمح بها القيادة التقليدية إلا بصعوبة ، ولم يتقبلها كبار التجار والحرفيين في المدن تقبلاً حسناً .

في شباط / فبراير ١٩٦٤ . أصبح اللواء أمين الحافظ (سني) . رئيس مجلس الثورة . رئيساً لمجلس الوزراء ورئيساً للجنة العسكرية . واستمر العسكريون في تطهير الحزب من « غير مرغوب بهم » فيه ، من أتباع الزعماء المدنيين التقليديين أساساً ، في حين كان المدنيون يسعون للحيلولة دون سيطرة الجيش على الحزب . ولكي يقطع الطريق على منازعة أوساط الحزب المتطرفة المتزايدة استقال ميشيل عفلق من منصب سكرتير عام الحزب . وكان يرضيه ، في مقابل ذلك ، أن يرى في السلطة - اللواء أمين الحافظ . في موقع الحكم ، وهو سني ومعتدل الإتجاه في اللجنة العسكرية . وقد بقي السيد الحقيقي في سوريا حتى عام ١٩٦٦ ، طالما لم يتمكن « يسار » الحزب - أي اللجنة العسكرية التي يدعمها أشد الإقليميين راديكالية من أبعاد أو تحجيم الجناح اليميني .

ومن ١٩٦٥ إلى ١٩٦٦ بات الصراع محصوراً بين المتطرفين من العسكريين الملتفين حول اللواء صلاح جديد وعصبة أمين الحافظ ، العقبة الأخيرة في وجه سلطة العلويين . ولم ينته صلاح جديد من التطهيرات التي حدثت من عام ١٩٦١ إلى ١٩٦٤ ، وهي الحقبة التي استعاد فيها الصباط السنة (المشقيون خاصة) القيادات ، حتى كان قد شكل حوله لفيضاً داخل هيئة الضباط بتكثيل جميع ضباط الأقلية ولا سيما من العلويين والدروز . وفضلاً عن ذلك كان في وسع صلاح جديد الاعتماد على دعم مدني ، تعلمه به الأقلية الريفية من غرب وشمال - شرقي البلاد ، التي كانت ترى في جماعة جديد

العصبة المعادية للسنة المتمركزة في دمشق . وهكذا اتخذ الصراع على السلطة بين جديد والحافظ الذي أخذ يزداد صراحة شكل النزاع بين السنة وغير السنة .

وفي ٢٢ شباط / فبراير ١٩٦٦ جاء انقلاب عسكري بقيادة صلاح جديد يضع حداً نهائياً لذلك الصراع الأتروش على النفوذ . فاعتقل العسكريون الحافظ وعفلق والبيطار (رئيس الحكومة الذي سماه أمين الحافظ) وألغوا مجلس الثورة . واتهموا الفريق القديم بمحاولة الرجوع عن الإجراءات الاشتراكية وعن التأميمات وبأنه يريد تطهير الجيش من عناصره الثورية . وأعلن النظام الجديد عن نيته في الماضي قلعاً في تطبيق الاشتراكية وفي التعاون مع الأنظمة التقليدية . وتعمقت العلاقات مع الإتحاد السوفياتي وفي منتصف نيسان / أبريل أعلن خالد بكداش الزعيم الشيوعي مشاركة حزبه في الحكومة الجديدة . وشجعت « كتائب العمال » بقيادة خالد الجندي ، (إسماعيلي) التي ترسم بتشكيل « الحرس الأحمر » الصيني . فكان هذا النظام أشد الأنظمة تطرفاً التي عرفتها سوريا : وقد عزيت المزادة في مواجهة عبد الناصر بصورة خاصة ، إلى ضيق أفق قاعدة النظام الشعبية على وجه الدقة وإلى عدم ثقتهما وإلى فقدان تلاحمها الداخلي .

وكانت الحكومة المشكلة في الأول من آذار / مارس ١٩٦٦ شديدة الرغبة في أن لا تظهر على أنها دكتاتورية عسكرية ولا على أنها حكومة خاضعة لسيطرة العلويين : لقد تم اختيار رئيس الجمهورية نور الدين أناسي ، ورئيس الوزراء يوسف زعين ، ووزير الخارجية ، إبراهيم باخوس ، وثلاثتهم أطباء ، بعناية فائقة من السنة ، إنقاداً للمظاهر على الأقل . أما صلاح جديد فقد فضل من جهة شأنه شأن كثيرين آخرين من العسكريين البقاء خارج الحكومة والمحافظة على قبضته على الجيش والحزب .

ولم يكن لعام ١٩٦٦ أن ينتهي قبل أن يسجل إنقسام عرى التحالف بين الدروز والعلويين ، المعلن إبان انقلاب أيلول / سبتمبر الخائب الذي دبره سليم حاطوم . وكان سليم حاطوم هذا وهو درزي الأصل ، الدعاة الرئيسية

لصلاح جديد في تنحية أمين الحافظ . وقد ارتدت المعارضة بين الرجلين طابع النزاع بين ممثلين لطائفتين أكثر منها لطابع نزاع إيديولوجي أو لخصومة بين شخصين : ففي عام ١٩٦٦ إلتف معظم البعثيين الدروز حول سليم حاطوم في حين كان جميع العلويين يتجمعون حول صلاح جديد .

فخابت محاولة الانقلاب بفضل تدخل حافظ الأسد لصالح صلاح جديد وكان أمر الطيران منذ عام ١٩٦٣ ووزير الدفاع منذ ٢٣ شباط / فبراير ١٩٦٦ . وكان الأسد وهو العلوي كصلاح جديد يتعارض معه في نقاط عديدة : فلم يتدخل في النزاع لإيقاظ جديد إلا في الدقيقة الأخيرة ، والرأي السائد أنه لم يفعل ذلك إلا بتضامن طائفي لكي يتجنب أن يعرض احتمال فشل جديد جميع مكسبات العلويين في الدولة للخطر . مما اضطر عشرات من الضباط الدروز ، الذين كانوا قد التفوا حول حاطوم إلى مغادرة البلاد .

وفي عام ١٩٦٨ جرد العسكريون ميليشيا الحزب (المدنيين) من سلاحهم . وحصل اللواء حافظ الأسد وكان ما يزال دائماً وزيراً للدفاع على مرسوم تصبح به جميع القوى المسلحة على الأرض الوطنية متعلقة به بعد الآن . وفي ربيع عام ١٩٦٩ هزم الجيش كذلك قوات الأمن بعد محاولة الانقلاب و « انتحار » رئيسها خالد الجندي^(*) (إسماعيلي ، كما رأينا واحد الأعضاء والمؤسسين للجنة العسكرية للبعث) . وابتداء من هذا التاريخ ، وضع العلويون وقد تخلصوا من معظم قدامى حلفائهم من الدروز والإسماعيليين ، يدهم على جميع أجهزة الدولة ، ومنذئذ راحت الصراعات من أجل السلطة تنحصر داخل أوساط العلويين البعثيين .

وقد استمرت جماعة صلاح جديد تسيطر على سوريا حتى انقلاب حافظ الأسد (١٣ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٧٠) . وبعد الإستيلاء على السلطة نحى حافظ الأسد المتطرفين البعثيين بالاعتماد على زمرة من لعسكريين العلويين المعتدلين نسبياً ولا سيما في مادة الإصلاح الاقتصادي . وبعد إجراء الاستفتاء أحدث إنشاء جبهة وطنية . تجمع البعثيين المعتدلين من المدنيين

والمسكرين والشيوعيين والقوميين الوجوديين ، جميع اتجاهات الرأي الكبرى . ويأشر سياسة تحرير للنظام^(١٨) . ومن أجل أن يضم إليه البورجوازية التي أرعبتها سياسة سلفه إتخذ حافظ الأسد عدة إجراءات لصالح التجارة الكبرى والصغرى . وأكملها بتحرير المبادلات مع البلدان المجاورة وتخفيض سعر المواد التموينية ذات الاستهلاك الكبير . ودعى الرأسمال الوطني للمساهمة في مشروعات التنمية ، ومنح عفو عام إلى جميع أولئك الذين غادروا البلاد سابقاً من رجال الأعمال ومن المثقفين . وقد استقبلت هذه الإجراءات إستقبالاً حسناً فأكسبت النظام الجديد خطوة معينة لدى البورجوازية الكبيرة والمتوسطة من السنة التي رأت من جديد إمكانيات الإغتناء السريع تفتح أمامها . وكان الأمر كذلك من سياسة الإنفتاح باتجاه القوى السياسية الداخلية ؛ ولكن شهر العمل هذا سوف تكون مدته قصيرة جداً ، إذ سرعان ما يتعرض للخطر بانطلاق النزاع حول العلمانية .

بالنظر ملياً إلى هذه الحقيقة كلها من صعود حافظ الأسد وأنصاره لسوف لا يفوتنا بأن نلاحظ علاقة الرجال المتغيرة بالإيديولوجيات : في تموز / يوليو ١٩٦٦ زاول حافظ الأسد وهو ما يزال بعد متضامناً مع صلاح جديد ، باتجاه الاشتراكية ، في مقابلة صحفية مع لوموند ، بالإصرار على ضرورة « التسريع بتحويل المجتمع السوري بتطبيق مبادئ الاشتراكية » . وما أن وصل إلى السلطة ، حتى كان عليه ، وهو يرجع تماماً إلى نفس المبادئ الإيديولوجية دائماً ، أن يمارس تطبيق السياسة المعاكسة وأن يسير نحو بورجوازية أعمال كبيرة جديدة . فها هنا مثل شهير ، بين أمثلة أخرى ، على تلك الرابطة القضاة بأزاء الإيديولوجية التي تميز بشارات النخبة القيادية السورية منذ زهاء عشرين عاماً . فقد كان في وسع منيف الرزاز سكرتير عام حزب البعث السوري سابقاً أن يكتب : « ترتدي التحالفات والمؤلفات في قلب حياة الضباط أشكالاً عجيبة ، فليس لها أية علاقة بالمبادئ السياسية والإيديولوجية . فما تلك المبادئ المثارة في تلك الصراعات شيء آخر إلا استعمالها ضد الخصوم فضلاً عن هذه المبادئ تتغير من مستوى الصراع إلى آخر . . »^(٢٩) ، هذه الملاحظة

تبقى مطابقة للحقبة اللاحقة للفترة التي يصفها كلها . لسوف يبقى اللجوء إلى الإيديولوجية ضرباً من التبرير الشرعي المفيد ولكن ليس فعالاً دائماً بالنسبة للنظام الذي يطرح نفسه بطلاً منافساً لتحقيق الوحدة العربية والإشتراكية أو للقضية الفلسطينية ، تبعاً للضرورات وإمكانات الأونة ؛ لكننا قد نفهم أشياء قليلة بالسعي إلى تحليل التناقضات الظاهرة في الخط السياسي الذي يتبعه وفقاً لمعايير إيديولوجية . أكثر من ذلك جداً يجب أن نرى فيها التعبير الثابت عن تجريبية محضة مخصصة للإرتفاع بمصالح الفريق في السلطة إلى الأوج على الرغم من صعود المعارضات الداخلية والخارجية .

٧ - صدمة العلمانية ورجود فعل الطوائف

إنطلاقاً من عام ١٩٧٣ نما احتياج ديني في سوريا . كانت نقطة الإنطلاق فيها تبني مجلس الشعب في ٣١ كانون الثاني / يناير للدستور جديد معدّ للحلول محل الدستور المؤقت لعام ١٩٧١ ، الذي استبدل به دستور عام ١٩٦٤ الذي لم تكن صفته المؤقتة أقل . وقد جرى النزاع بالفعل على مستويين : الصعيد الدستوري ، الرمزي الرفيع المستوى ، وصعيد التعليم حيث كانت ملامح المجازفات تنسحب على سلطة زعماء الدينيين السياميين وعلى مستقبل العلاقات بين الطوائف .

لم يكن النزاع المتعلق بدور الإسلام في الحياة العامة ، في سوريا ، يرقى إلى الأمس ، فهو إذ أثر في القرن الماضي إمتد في حكم فيصل في دمشق من ١٩١٨ إلى ١٩٢٠ وأثناء حقبة الإنتداب الفرنسي . وتبلور لأول مرة بعد الاستقلال في عام ١٩٥٠ حول مشكلة الدستور . وكان المشروع المحرر حيثئذ يتضمن المادة التالية : « لما كانت غالبية السكان السوريين مسلمة فإن الدولة تعلن إخلاصها للإسلام ولعبادته » . وقد أثارت هذه المادة إنفعالاً شديداً في الأوساط التحررية المسيحية والمسلمة ، المشايعة لإزالة الحدود الطائفية في الحياة السياسية وفي الدولة ، هذه العناصر حاولت - بلا طائل - القيام بالضغط لسحب هذه المادة من المقدمة وإحلال صيغة تسوية محلها تحدد بأن الإسلام

دين رئيس الجمهورية فحسب . وكانت مقدمة الدستور هذه ، عام ١٩٥٠ تمثل أقرب صيغة دستورية لتصور بلدان عربية أخرى حيث يعلن بأن دين الدولة هو الإسلام ، تبنتها سوريا . ولم يكن دستور الجمهورية العربية المتحدة في أيام الوحدة السورية المصرية ، الذي نادى بأن دين الدولة هو الإسلام ، نصاً سورياً ، حقيقة .

وكان دستور البعث المؤقت لعام ١٩٦٤ قد احتفظ بصيغة التسوية التي تحدد بأن الإسلام دين رئيس الجمهورية والمستبدلة أحياناً ، أو ترافقها صيغة تنص على أن الفقه الإسلامي أهم مصدر للتشريع . غير أن المشروع المعد في أيار / مايو ١٩٦٩ في حكم صلاح جديد أسقط نهائياً الأخذ بتلك المادة - التي سبق أن كانت تشكل مع ذلك امتيازاً من جانب المسلمين التقليديين - وكانت تعدل الصيغة الإعتيادية المتبعة في تولية رئيس الجمهورية . فبدلاً من صيغة : « أقسم بالله العظيم » أصبحت صيغة قسم التنصيب : « أقسم بشرفي ومعتقلي » وكان من شأن الدستور المؤقت لعام ١٩٧١ ، في عهد حافظ الأسد ، أن عاد إلى الصيغة الأولى .

وقد أسقط مشروع دستور عام ١٩٧٣ ، بدوره ، التنويه المتعلق بانتماء رئيس الجمهورية للإسلام وسنّ أن « الجمهورية السورية هي دولة ديمقراطية ، شعبية ، اشتراكية » ، ولم يتخذ الرئيس الأسد القرار بالعودة إلى إدخال المادة المتعلقة بدين رئيس الجمهورية إلا بعد أن انفجرت مظاهرات عنيفة في حماة أمام مكاتب فرع حزب البعث (٢٠ شباط / فبراير ١٩٧٣) ، ولم تأت مكانها هذه المرة من المادة الثالثة وإنما وردت في المادة ١٥٧ . وكانت تلك المظاهرات من فعل عناصر مسلمة سنية تقليدية يقودها علماء ومفتون وقضاة وموظفون دينيون ، يدعهم الإخوان المسلمون ، ويشهرون بطلاب الدستور « الإلحادي » وإدخال التنويه المتعلق بدين رئيس الجمهورية . من جديد في الدستور ، وإن كان قد أدخل الرضى في نفوس رؤساء الدين ، كما تشهد بذلك زيارات العلماء والموظفين الدينين إلى وزارة الأوقاف تعبيراً عن شكرهم ، إلا أنها لم تهدأ الخواطر تملأ . أقامت الليل على ذلك طيلة شهر

شباط / فبراير مواصلة الإضراب العام في حماه وكذلك المظاهرات والمواجهات مع قوى الأمن في حلب وفي حمص حيث جرى اعتقال الشيخ مشعل . وكانت الخسارة أربعة قتلى وعدة جرحى . وبقيت دمشق على هامش الحركة . وفي ١٢ آذار / مارس ١٩٧٣ تمت الموافقة على الدستور بالاستفتاء العام . وكانت نتيجته ضعيفة في المناطق السنية والمشاركة فيه كثيفة في المناطق ذات الاكثية العلوية .

منذ زمن طويل جداً كانت أقسام معينة من جماعة الاكثية السنية (٧٥٪ من السكان السوريين) تطالب بأن يمنح الدستور رسمياً مكان دين الدولة للإسلام . كما كان ذلك الحال في دساتير العراق ومصر والأردن والعربية السعودية وليبيا . وما كانت قد حُذفت ثم أعيد إدراجها - وهي الصيغة المتعلقة بدين رئيس الجمهورية - كانت تلك الأقسام تعتبرها حداً أدنى . وعلى العكس ، كانت عناصر مختلف الطوائف الاقلية ، مسيحيين وعلويين ودروز يعارضون في هذا الاعتراف الرسمي ، الذي يكرس ، إذا صح القول ، على الصعيد الرمزي ، عدم مساواة سياسية - اجتماعية بين الطوائف . فالسعي إلى رمز ذي هدف مساواتوي كان ركناً أساسياً لعملهم السياسي . من قبل ، في الثلاثينات ، ثمة تشكيلات حزبية قومية ومحافظة مثل الكتلة الوطنية وحزب الشعب ، ميالة ، على وجه الإجمال ، على الرغم من بعض التباعدات ، باتجاه موقف يعتبر مكانة الإسلام أمراً أساسياً في القومية العربية وفي الدولة ، هذه التشكيلات عارضت حزب الشعب السوري والحزب الشيوعي السوري ، لتزعتما إلى العلمنة ولتحالفهما في هذه النقطة على الأقل .

كان الإتجاه المتصلب في أمر الطائفية يغلب بخاصة لدى الفرع المحافظ من الحركة القومية وكذلك لدى الإخوان المسلمين والزعماء الدينين المسلمين . وكان جناح أكثر تقدمية في الحركة القومية ، تحت تأثير الأوساط المسيحية ، يسعى على العكس إلى التخفيف من الهيمنة المسلمة في الرمز السياسي في سوريا ، من دون إلغائه تماماً مع ذلك . وكان الجيل الذي طرح

أسس حزب البعث قريباً من وجهة النظر الأخيرة هذه ، ومع أن برنامج الحزب تضمن العلمانية فإن الإيديولوجية البعثية كانت تعترف للإسلام بدور هام في القومية العربية ، بصفة مزدوجة : من حيث هو أول حركة توحيد عربية في التاريخ ومن حيث هو « خلق ثقافي » للمروية أحد منابع إشعاعها وخطوتها .

والحال أن الزمرة العلوية في وسط حزب البعث نفسه - وهي التي وصلت إلى السلطة بانقلاب صلاح جديد في شباط / فبراير ١٩٦٦ - كما الزمرة الدرزية بقيادة العقيد عمران في الستينات ، قد كشفت عن أنها أكثر تطرفاً حول مشكلة العلمنة هذه ، وعن أنها بالفعل أكثر قرباً من وجهة النظر التي كانت وجهة نظر حزب الشعب السوري P. P. S. والحزب الشيوعي السوري . وكان هذا الموقع الأشد راديكالية من جانب العلويين البعثيين حول مشكلة العلمنة ، يُفسّر بالإزدواجية المؤثرة على وضع الفرقة العلوية في وسط الأمة المسلمة . فمع أنهم ، بلا مراء ، مسلمون على صعيد الاعتقاد . لم يستند أعضاء الطائفة العلوية أبداً ، وقد رأينا ذلك من قبل ، من الوصول إلى السلطة الذي كان يجب أن يوفره لهم انتمائهم إلى الإسلام . لقد بقي مبدأ المساواة في الأحوال المدنية وأمام القانون بين جميع المسلمين حبراً على ورق أزاء الضرر بالمسلمين غير السنيين والمسلمين غير العرب على حد سواء . إن سيادة الإسلام السياسية ترجمت هكذا بالنسبة للعلويين ، لا على أنها طريق للمشاركة في الحكم وإنما على العكس كأنما هي مصدر استبعاد وأنها تكريس لهيمنة النزعة السنية الأكثرية . وهكذا كان تفوق الإسلام هذا في الحياة العامة يصبح مرادفاً لتحتيهم من الميدان السياسي ولدوليتهم الاجتماعية . من هنا رغبتهم في أن ينتهوا من هذا التفوق سواء بسبب هذه الحساسية المفرطة بالأقلية أم بالرغبة في التحديث الاجتماعي .

إن ما ينبغي أن نفلّك رموزه في رسالة الرئيس حافظ الأسد ، المسكّنة في ظاهرها ، إلى مجلس الشعب (٢١ شباط / فبراير ١٩٧٣) ، التي يوافق فيها ، متراجعاً أمام المتظاهرين ، على إعادة إدخال الشرط المتعلق بدين رئيس

الجمهورية في الدستور ، هو تعبير عن تلك الإدراكات العلوية القديمة مثلما هو مصدر حقيقة على المطالب المساواتية، وجاء في الرسالة: «إننا نرفض أي تفسير رجعي للإسلام ، التفسير الذي يخفي ضيقاً في الفكر مقيتاً وتعصباً مكروهاً . إن الإسلام هو دين المحبة والتقدم والعدالة الإجتماعية ؛ دين المساواة بين جميع الناس ؛ الدين الذي يصون حقوق الصغير والكبير ، الضعيف والقوي» (٢٠) . وكان الرئيس الأسد يظهر بذلك أنه إذا كان يرتضي بتصالح تحت ضغط المتظاهرين السنة فإنه لا يعني لذلك العدول عن الإعتراض على نسق معين غير عادل كان السنة يجلسونه في نظره . إن إنكار الإسلام يعني ، في الواقع إنكار الهيمنة السنة ، والتسوية الموجهة إلى تهدئة خواطر الرؤساء الدينين السنيين المهتاجة ، لم تبدل شيئاً من تصميم العلويين السياسي . فقد نقل العناصر العلويون والدروز هكذا إلى صميم البعث الموقف الرفض الخاص من قبل بمقدمهم عندما اجتذبتهم علمنة حزب البعث السوري P. P. S. . ولو أن فقدان الشرط الإسلامي من الدستور لم يكن من شأنه بالتأكيد أن يغير شيئاً كبيراً من الممارسة السياسية ، فإنه قد تكشف على العكس عن قيمة كبرى على الصعيد الرمزي كتعبير عن شكل معين ما عن حرمان الإسلام الأورثودوكسي من السلطة ، وأنه لعل هذا النحو تماماً قد أحس به السنة أنفسهم .

كان نص بيان العلماء الداعي إلى مقاطعة الإستفتاء على الدستور في ١٣ آذار / مارس ١٩٧٣ يستند إلى فتوى سابقة وإلى بيان من لجنة حقوق الإنسان في سوريا . وكان هذا النص يسرد الإنتقادات التالية على مشروع الدستور :

« إنه يتناقض مع دستور الإتحاد الذي بشقيقتنا ، مصر الكفاحية وليبيا المؤمنة » ، وكانت هذه الحجة تفضح ، من خلال ظواهر قانونية صرف ، الفتور الوحشوي لدى الفريق الممسك بالسلطة ، بإسناده ضمناً إلى الإلتواء للأقليات . وثمة منشور إتخذ رقم ١ تم توزيعه في مدن سوريا الكبرى في أيام شباط - فبراير الأخيرة من عام ١٩٧٣ جعل من « السقوط العلوي من السلطة »

الشرط الذي لا مفر منه لكي يتحقق بفعالية أكثر انضمام سوريا إلى الإتحاد المصري - الليبي .

- « إنه يتناقض مع قواعد سلطة الأكثرية الأساسية » (إشارة مباشرة إلى هيمنة أقلية هي أقلية العلويين » .

- ينقصه نص عن دين الدولة » .

- ينقصه نص عن الفقه الإسلامي ، وهو فقه ثابت من قبل المذاهب المعترف بها من حيث هو مصدر أول لكل تشريع » .

- « إنه يعهد بالحكم إلى جماعة حزبية بنفس الوقت الذي يمنع فيه الأحزاب من أن يشاركوا فيه » (إشارة إلى الدكتاتورية البعثية)

- « إنه يخل بمبادئ دستور الإتحاد فيما يتعلق بتربية جيل « مؤمن » وحماية الشعائر الدينية للأديان السماوية الثلاثة . فمن الممكن منع المسلمين من الإحتفال بأعيادهم بحجة الإخلال بالنظام - مثلما يحصل ذلك من جانب آخر منذ أن استلم الحزب السلطة » .

كانت الانتقادات الموجهة إلى مشروع الدستور أذن مركبة . كانت تتصل في الوقت نفسه بسياسة الحكومة العلمانية وسياساتها مع العرب وبتشكيكة هذا الفريق الملونة بلون العلوية المعلن الصريح . وطابع زعامته البعثية الأوليفرشية وبإستبعاده للقوى السياسية الداخلية الأخرى . بالحقيقة يمكن التساؤل عما إذا كانت جميع هذه المطاعن لا تلخص بواحد فحسب . ذلك أنها في نظر المسلمين السنة لا مدعاة إلى الشك بأن السياسة العلمانية ، والفتور الوجودي واستحالة أن يتعاون البعث حقيقة مع القوى السياسية للجهة الوطنية ، الأخرى غير الشيوعيين ، وبصورة خاصة مع كافة المجموعات الموالية للناصرية ، تتعلق أساساً بمطعن واحد ونفس العامل : الصفة العلوية للقادة .

ولقد أفاد مشروع الدستور من دعم الشيوعيين السوريين الفُعال الذين نظموا اجتماعات شعبية للإعداد للإستفتاء . أما الجماعات الأخرى المشاركة

في الجبهة الوطنية إلى جانب البعث ، « السوحديون الإشتراكيون » و « الإشتراكيون السوحديون » (وهم ناصريون ، ومؤيدون لوحدة أوثق بين سوريا ومصر) ، فقد تبنا موقفاً أخف : فمنذ ٢٣ شباط / فبراير ١٩٧٣ ، حين مظاهرة حمص المعادية للبعث ، أشير إلى وجود عدد من أتباعهم في صفوف المتظاهرين . إن جمال أتاسي ، زعيم الحزب الناصري في الإتحاد الإشتراكي العربي ، لم يتخذ قراره بالإنسحاب من الجبهة الوطنية إلا بعد تردد طويل ، مشيراً انشقاقاً في حزبه ؛ أما فوزي الكيالي وزير الثقافة والإرشاد القومي من جبهته ، فقد أعلن ، حقيقة ، إنشقاقه عن الحزب وولاءه للجبهة الوطنية . وبقي الـ « إشتراكيون العرب » من ناحيتهم ، بقيادة عبد الغني قنوط ، وزير الأشغال العامة ، في الجبهة الوطنية بعد معاطلات ، أثناء الأزمة . وليس إلا للتماسك ، العارض على ما يبدو ، لعدد من العناصر العروبية في الجبهة ، ما تدن به ، بعد تحية البعث لزعمائه الأكثر محافظة من سنين أو مسيحيين ، من عدم ظهور الجبهة الوطنية بملامح تحالف شيوعي - بعثي - علوي ، بلون الأقليات الأكثر وضوحاً . (كانت الأحزاب الشيوعية P. C. دائماً تستميل أعضائها من الأقليات وبخاصة على مستوى الكوادر وقمة الحزب) .

ومع ذلك فإن الرئيس حافظ الأسد ، منذ ساعات نظامه الأولى ، سعى إلى استمالة السنة إليه ، فكما أنه فك القبضة عن التأميمات التي قررها سلفه صلاح جديد ، أرضى البورجوازية السورية الكبرى ، السنة في معظمها . فإن تحوله الرسمي إلى السنة وزياراته المتكررة إلى الجامع السنّي ، لم تقنع أحداً كما لم يقنع إعلان عدد من زعماء العلويين ، المفاجيء - بتاريخ ٤ نيسان / أبريل ١٩٧٣ - الذي حدد بأن الطائفة العلوية تنتمي إلى الفرع المسلم السنّي . وبدلاً من أن يهدى إعلان كهذا الخواطر - وهو إعلان لعله لم يكن إلا أسلوب لا يخلو من بعض السذاجة لردم الهوية رمزياً بين الطوائف ، « بخلط الكل » للسعي إلى تخفيف عداوة السنة ، الأقل ثقافة ، كان من شأنه أن النخبة السنية نسبتة إلى شكل ماكيافيللي جديد من قية الأقلية ، هذا التقليد من موارد الفرق المسلمة غير الأورثوذكسية ، الذي تبنته هذه الفرق بقصد أن تكتسب لدى

الجمهور السني نظرة ملائمة في الخفاء لأنها أو مواتية لإكمال أغراضها الكفاحية . ولو أن انفساخ العلوي - السني ، على صعيد العلاقات بين الطوائف ، كان هو الغالب في هذا النزاع حول العلمنة ، لكان غير صحيح ، مع ذلك ، أن نرى فيه ، بصورة أعم معارضة من الأكثرية للأكثرية . فمنذ عام ١٩٦٣ ، كان المعسكران المتواجهان يتألفان من عدد كبير من العناصر الأقلية . سنيون عرب وسنيون من أصل غير عربي رأوا أكثرية مسيحية من عرب وغير عرب ، دينيين وعلمانيين ينضمون إليهم بواسطة إعادة ترتيب الآراء في السنوات ١٩٦٧ - ١٩٧٠ . ومنذ وصول البعث إلى السلطة وجد عدد لا بأس به من السنة غير العرب إلى جانب المسلمين السنة العرب والمحافظين في معارضة البعث . وكان في وضع بعض هؤلاء السنة من غير العرب . بسبب من مكانتهم الاجتماعية ، أن تكون لهم دواعيهم لمعارضة برنامج البعث الاشتراكي ، ولكنهم وقفوا يعارضون هذا الحزب ليس حصراً لأسباب طبقية وإنما كذلك لدواعي الجماعة القانونية : بالنظر إلى عدم الوصول إلى الوضع القانوني وإلى الخطوة إلا بانتماهم الديني (بعبارة نسق اللامساواة عرب - إسلام) فإنهم لم يكونوا يأملون في أن يروا البعد الديني يتلاشى في الحياة الاجتماعية - السياسية . غير أنه لا بد من أن نلاحظ بأن أقلية منهم ، أقل اتسماً بانتماها إلى جماعة ذات وضع أقل ، راحت تتواجد في البعث ، فمعظم هذه العناصر السنية ، غير العربية في أصولها ، المعادية للبعث سبق أن شاركت في مظاهرات آذار / مارس - نيسان / أبريل ١٩٦٤ وكانون الثاني / يناير ١٩٦٥ في حماه وحلب ودمشق ، المنظمة بتحريض من الأئمة الذين كانوا يعطون بالحرب على النظام الـ « كافر » وينادون بالدفاع عن « الدين والحريّة » .

وقد شهد عام ١٩٦٧ بداية إعادة ترتيب مختلف اتجاهات الأقلية . وفي أيار / مايو ١٩٦٧ ، على أثر ظهور مقال في ٢٥ نيسان / أبريل يستشم منه الكفر في مجلة الجيش البعثية الأسبوعية « جيش الشعب » حدث السياق نفسه من المظاهرات والإضرابات والقمع ، واعتقالات المضربين والعلماء السنة . وحض على إعادة ترتيب هام في الاتجاهات لدى المعسكرات المتواجدة على

الساحة . فرجال الدين المسيحيون ، على اختلافهم ، المعادون في جميع الأزمات لإضفاء قيمة أكثر مما يجب على الواقع المسلم في الحياة السياسية - الإجتماعية ، قد امتنعوا ، بوجه عام ، حتى ذلك الحين عن نقد البعث . كان موقفهم يقوم على المطالبة بشكل من المساواة في القانون بين جميع الأديان ، ولكن ليس بالإمحاء التام للعنصر الديني من الحياة السياسية الذي ابتدأ شوماً بانحدار نفوذهم الخاص الإجتماعي والسياسي ، وهو موقف أمين في ذلك على تقليد الملة . كذلك رأينا أساقفة مختلف الطوائف المسيحية الذين تجنبوا حتى ذلك الحين التدخل صراحة في حياة السياسة الوطنية ، يحتجون بحدة بالغة على الإتجاهات العلمانية المعبر عنها بمقالة جيش الشعب . وشارك رجال الدين الأورثوذكس في مظاهرات حماء المعادية للحكومة . وتدخل رؤساء الطائفة الكاثوليكية بدمشق للإفراج عن العلماء . وبلغ انفعال الجماعات المسيحية أوجه عندما أخبرت في أيلول / سبتمبر ١٩٦٧ مباشرة بقانون تأجيل التربية في القرى والمحدد للدروس الدينية . واحتج رؤساء الطائفة الكاثوليكية على هذا القانون . مؤكدين بأنه يبرهن عن عداوة إزاء المؤسسات المسيحية التي كانت منذ فجر التاريخ المسلم تعامل باحترام . فقد أغلقت مدارس طائفة عديدة واضطر ما يقرب من خمسة عشر ألف تلميذ إلى متابعة دراستهم في لبنان . ومن الملاحظ ، على العكس ، أن البعث العراقي ، وهو يسعى إلى استبعاد قبضة الزعامة الدينية عن الحياة السياسية ، قد صان الحرية الدينية في مادة التعليم . وهكذا فإن الحكومة البعثية في العراق أصدرت مرسوماً يقضي بأن تتمتع الطوائف المسيحية ذات اللغة الآرامية (الكلدان الكاثوليك ، الآشوريون النسطوريون) والسرمان الكاثوليك والسرمان الأورثوذكس ، بالاستقلال الذاتي الثقافي . وسمح بالتكلم بالآرامية في المدارس الابتدائية والثانوية المحتوية على أغلبية تتكلم بهذه اللغة . وهذا الموقف الأقل تشدداً يفسر بأن بعث العراق بدلاً من يواجه نفس العداء الذي لقيه البعث السوري في الأوساط المسيحية ، نظر إليه وما يزال بعين الرضى .

حتى الأورثوذكس الشرقيين في سوريا ، الذين تعاونوا بصفة عامة ، في

الماضي مع دعاة الوحدة العربية - عدد منهم يناضل في صفوف البعث - تظاهروا ضد سياسة الحزب العلمانية في تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٦٩ ، للإحتجاج على تدخل السلطات في انتخاب مطران الأورثوذكس الشرقيين في حمص^(٢١) . وقد وجد هذا التعاون المقاوم على مستوى الزعماء الدينيين بين المسلمين السنة والمسيحيين الأورثوذكس الشرقيين ، ما يماثله على مستوى العلمانيين ، ليس فحسب في أوساط النخب السياسيين التقليديين المتمين إلى البورجوازية السورية الكبرى ولكن كذلك في الطبقات الوسطى الجديدة في المدن : بورجوازية صغيرة وأتليلجنسيا . فإن هذه الفئات الإجتماعية كانت في حقيقة الأمر تنطوي على مواضيع عديدة من الأشياء : المشكلة الدينية ، ولكن أيضاً مزاحمة القادمين الجدد العلويين من القرى والمدن الصغيرة في المحافظات الذين يرمون إلى إزاحتهم عن مواقعهم الهامة في الحياة السياسية للبلاد .

ولم يكن أعضاء الطائفة الأورثوذكسية الشرقية ، في أي مستوى كانوا من السلم الإجتماعي ، يرون ، من جهة أخرى ، أي سبب للنظر بعين التعاطف مع صعود العلويين في مراتب الدولة . فالتضامن المقام بين طائفتين من الأقليات ، ليس سوى ظاهرة نادرة إلى حد كبير لا تتجلى في الواقع إلا عندما توجد ، استثناءً ، بين نمطين من الأقليات وحدة حقيقية من المصالح و « حالة أقلية » مشابهة ، في آن واحد معاً ، (محددة بالإنتماء إلى نفس الفئة القانونية الجنسية ؛ على سبيل المثال ، فئة العرب المسيحيين ، فئة العرب غير السنيين ، فئة المسلمين غير العرب ، وجميعها فئات شديدة التميز ، بل وغالباً متعارضة في وجهات نظرها ومشاريعها) .

فئة إلتقاء مصالح مؤقت جعل أن يكون للدروز والعلويين في الجيش السوري ، في الخمسينات . فائدة تماشياً للتساند ، تسهياً لإرتقاء هؤلاء وأولئك ، بتبادل كامل ، على حساب السنة الذين كانوا حتى ذلك الحين أكثرية في هيئات الأركان العامة . ومن الملاحظ ، فضلاً عن ذلك أنهم يتمتعون إلى

نفس الفئة القانونية : فئة العرب المسلمين غير السنة ، وأن لهم ، من هذا الواقع ، تصورات أكثر تقارباً ببعض الشيء وحساسية سياسية مشتركة تقريباً .

فيما عدا الحالات النادرة التي يتحقق فيها التطابق بين هذه المصالح والتصورات بين أقليتين ، فإن العداوة والمنافسة تكونان القاعدة . هذه العداوة التي تجعل الطوائف الأقلية متعارضة على الصعيد السياسي تضفي صدًى هكذا على تنافراتها المتعددة في الحيلة الاجتماعية: هكذا، في الأردن، فإن الخصومات الضارية والمتسمة أحياناً بالعنف الجسدي ، التي تضع الأورثوذكس الشرقيين ، والكاثوليك الشرقيين وأعضاء الكنيسة الأرمنية بعضهم بمعارضة بعض (وثلاثتهم مسيحيون مع ذلك) بدوافع باطلة من حق التقدم في المدرجات المختلفة أو في حجمهم المتبادل إلى بيت لحم ، لتعطينا فكرة كافية عن المناخ اليومي بين الطوائف المنقولة بالأحرى إلى الصعيد السياسي . هذه العداوة بين الأقليات كانت كذلك تتوطد عندما كان المعني طوائف قد تبنت استراتيجيات تكاملوية مختلفة الواحدة عن الأخرى : هكذا الأورثوذكس الشرقيون ، أقلية إتخذت لها استراتيجية تمثلية، إندماجية ، وتخلت منذ زمن طويل عن النزعة الجهادية ، ما كان في وسعها أن تنظر إلى الأقلية العلوية دون شيء من المراة ، وهي تستقل من جهتها إلى استراتيجية جهادية للإستيلاء على السلطة من أجلها هي وحدها . . وتنجح في فرض نفسها على رأس الدولة . وتفسر هذا الموقف هو كذلك في أن أقلية ما تخشى بصفة عامة من سيطرة أقلية أخرى أكثر من هيمنة الجماعة الأكثرية العربية - السنة : من جهة هناك تعود نسي على سيطرة عربية - سنة تطابق تدرجاً مقلاماً من تاريخ بعيد والذي هو كذلك ، في حالات عديدة تدرج الأكثرية العددية . . . ومن جهة أخرى ، يقدر ، على وجه العموم . بأن وصول أقلية جهادية إلى السلطة سوف يقود بالضرورة ، إلى تجديد تشييط الإنفصالات والتناقضات الطائفية (أو العرقية) ، وإلى إعادة التحسس بتصورات بين الطوائف خفت وتلاشت نسبياً ، تعلم كل طائفة من معرفتها بالتاريخ العربي - المسلم ، إنها لا تتوقع شيئاً جيداً من جرائه . فجميع

هذه الأسباب ، يجب ألا نتوقع ، في البلدان العربية المسلمة أن نرى طائفة أقلية تنتهج بصمود سياسي مفاجئ لأقلية أخرى .

VI - الحكم العلوي وارتفاع المعارضة من جانب الأكثرية

سوف لا يضع حل أزمة مشكلة العلمانية حداً للمنازعة الطائفية ، والحقيقة أن هذه المنازعة اتسعت بعد عام ١٩٧٣ اتساعاً هائلاً : فمن قبل إبان النزاع المتعلق بالعلمانية ، فإن الأمر سرعان ما انتقل من الدوافع « الدينية » إلى دوافع « طائفية » . الدفاع عن الإسلام أو زواله ، مرتدياً في كثير منه معنى الكفاح من أجل التفوق السياسي بين طائفتي العلويين والسنة . وكان في الوسع دوماً الكلام عن نزاع « طائفي » ، طالما أن هوية الجماعات المتخاصمة كانت من النمط الديني ، ولكن ، فيما خلا حالة الإخوان المسلمين ، المدفوعين في كفاحهم ضد النظام بتمسكهم بالحرفية الدينية ، فإنه لم يكن للدفاع عن الدين علاقة كبيرة بأهداف المعارضين . كانت الإرادة ، بصفة رئيسية هي الموجهة لهؤلاء المعارضين لإسقاط أوليغارشية حاكمة يعتبرونها كإنبثاق من طائفة أقلية مزودة بتصور تخصيص في النياسة القومية ، تسعى إلى وضعه موضع التطبيق .

وعلى مر السنين ، بينما كان التضيق المتدرج قدماً يحل بقاعدة النظام ، أخذ انتماء نواة الحاكمين الحقيقيين للأقلية ، يصبح بارزاً أكثر فأكثر . وقد أجزى هذا التضيق في عدد من المراحل ، بادئ ذي بدء ، على الرغم من سياسة الانفتاح المعلنة منذ البداية من قبل النظام في عام ١٩٧٠ ، فإن هذا النظام سرعان ما سار باتجاه توكيد حكم بعثي صارم واستبعاد القوى السياسية الأخرى من حلفائه في الجبهة الوطنية ؛ في نيسان / أبريل ١٩٧٣ إستقال جمال أتاسي ، سكرتير عام الاتحاد الاشتراكي العربي كما رأينا من قيادة الجبهة ، محتجاً على « تجاوزات البعث » . وفي كانون الأول / ديسمبر ١٩٧٥ ، إن القطيعة بين الحزب الشيوعي والنظام هي التي حدثت ، بالنظر إلى اعتقال ٣٠٠ شيوعي وهروب الكردي خالد بكداش زعيمهم . وراح هذا التضيق لقاعدة

النظام يجرى كذلك داخل الحزب نفسه ، بتتحيه جميع الشرائذ المناوئة : أولاً استبعاد جميع العناصر السنيّة المؤيدة للزعامة المدنيّة القديمة وبخاصة لميشيل عفلق ، المحكوم بالإعدام هو نفسه ، والهارب إلى العراق ؛ والوحيدون من العناصر السنيّة الذين ظلوا مكانهم واستمروا ماثلين في قيادة البعث القطرية سرعان ما بدوا ليس على أنهم ممثلون لإمكانية بديل سياسي وإنما كرهائن سنيّة للأقلية الحاكمة ، مدعوين للمصادقة على سياسة مقررة من قبل آخرين : هكذا ، محمود الأيوبي ، رئيس المجلس السابق ، عبد الحليم خدام وزير الشؤون الخارجية ، مصطفى طلاس ، وزير الدفاع أو حكمت الشهابي ، رئيس الأركان العامة . فحقيقة السلطة الواقعة ترجع إلى عصابة أقصت من صميم الطائفة العلوية نفسها منافسها المحتملين ، ألا وهم : إيتداء ، المشايين للزعيم السابق صلاح جديد ، ثم جماعة محمد عمران ، اللوزي(*) ونائب رئيس المجلس الرئاسي سابقاً وعضو مؤسس لـ « لجنة العسكرية » البعثية ، المنفي بسبب التأثير الذي يتمتع به لدى بعض العلويين في الجيش ، كما لدى العديدين من السنة ، الذي اغتيل في آذار / مارس من عام ١٩٧٢ في طرابلس (بلبنان) في ظروف لم توضح بعد . وقد جندت هذه العصابة العلوية من الطائفة العلوية تبعاً لروابط الدم المتضامنين السياسيين معها على قاعدة النسق الغربي باعتبار تميزهم بأنهم الأكثر ثقة (إخوة الرئيس الأسد وأصهاره كل منهم يقود جيشاً حقيقياً) ، كذلك جندت وفقاً لمعايير أخرى مثل الجوار ، الإنتماء لتبعية معينة ، ممارسة وظيفة ما إلخ . .

ولم يفت المعارضين التردد بأن الحكم العلوي صار من الآن فصاعداً بدون شريك على الساحة السياسية الداخلية ، وإن حزب البعث واجهته المؤسساتية . ففي المؤتمر القطري السابع المنعقد بدمشق في كانون الأول / ديسمبر ١٩٧٩ ، شكلت لجنة مركزية ، تضم ثلاثين علوياً من خمسة وسبعين ؛ هذه السلطة الجديدة بغرضها من التداول في سياسة البلاد أثناء اجتماعاتها الفصلية ، كانت بالفعل موازنة جديدة للقيادة القطرية التي كانت ما تزال « سنية أكثر من اللازم » حسب رغبة القيادات الحقيقية . ولم يفت

المعارضين أن يفضحوا هذا التخفيف للون البعث من كل ما يتسم به من صفات البعثية الخاصة : وأول ما تبدل فيه إيديولوجيته ؛ فإلى تبنيه ، في عام ١٩٦٦ طرّحت ماركسية غير متناغمة ومتلازمة مع مبادئه وفلسفته ، أضيف الدفاع عن الـ «سوريانية» ، الطابع الإقليمي ، الذي لا يلقى تقبلاً كذلك في نفوس العروبيين من أعضاء الحزب الذين يذكّرونهم بمرارة بحزب الشعب السوري P. P. S. وبمعركته المعادية للوحدة . وتغيّرت «قاعدة» الحزب كذلك بسبب إجراءات الفصل من الحزب التي قام بها القطريون من ١٩٦٣ إلى ١٩٦٥ ومجموع المجتدين للحزب من الـ «موالين» الشخصيين لهم . وأخيراً حل مبدأ التسمية من الدرجة الأعلى ، في نيسان / أبريل ١٩٦٥ إلى المؤتمر القطري البعثي محل الطريقة الأصلية في بناء الحزب الداخلي المحكومة بمبدأ الانتخاب . وأعقب الـ «مركزية الديمقراطية» التي كان البعث دائماً يهاهي بإسنادها لنفسه ، مبدأ تسلسل صارم ، بصورة غير خافية ، على المنوال العسكري . وبذلك صار البعث منذئذ يرى نفسه وقد تقلص دوره إلى سلطة تنفيذية واسعة النطاق بيد العسكريين العلويين في الحكم .

والى المطاعن في شأن السياسة الداخلية راحت تضاف المطاعن المتعلقة بسياسة النظام القطرية / الإقليمية . فإن محاولة الاتحاد الفيدرالي مع ليبيا ومصر التي بدأت منذ نيسان / أبريل ١٩٧١ (بإعلان بني غازي في ١٧ نيسان ١٩٧١) ، المبسوطة من القادة السوريين على أنها شهادة على حماسهم للوحدوي ، سرعان ما راحت تلدور في مجال ضيق بعد إقامة عدد من المؤسسات الرامية إلى تنسيق السياستين الاقتصادية والعسكرية . وعندما استقر مصر وليبيا عام ١٩٧٢ ، بحث من طرابلس ، إجراء التوحيد الشامل على مراحل ، لسوف لا يضاف الاقتراح إلا تحفظاً واضحاً من جانب السلطات السورية ، مصدّقاً فيما بعد بخطب الرئيس الأسد وبخاصة في إعلانه بمجلس الشعب في ٩ حزيران / يونيو ١٩٧٣ . وبدلاً من أن يرى مؤيدو الوحدة العربية من السوريين فيه تعقلاً ، لعله يمرر بتجربة عام ١٩٥٨ المشؤومة مع مصر ، لسوف يجدونه برهاناً على الـ «برود الوحدوي» من جانب الحكم ، غير مكتوم

كما يجب من وجهة حماس الإيديولوجية العروبية الخاصة بالبعث . وسوف يقولون أخيراً بأن هذا الإتحاد مع مصر وليبيا لم يكن سوى « مرآة وحدوية » مقصودة لإعطاء البديل للمعارضة ومرصودة للتأكيد على أن النظام بطل الوحدة العربية في حين أن الشكل الوحيد للإتحاد بين دولتين ، من جهة أخرى ، القابل للحياة ، ويمكن تحقيقه هو الإتحاد مع العراق ، الجار والبعثي في نفس الوقت ، كان مستبعداً .

وثمة عنصر آخر سوف يقضي بعداوة العروبيين السوريين للنظام ، هو تدخله في لبنان ١٩٧٦ - ١٩٧٧ إلى جانب المحافظين المسيحيين ، في مرحلة أولى . سوف يفضحها العرب السنة على أنها « خيانة للعروبة والإسلام » لصالح أقليات أخرى ، هم الموارنة . وإذا كان هؤلاء الموارنة أكثر ارتباطاً فيما يتعلق بالـ « تضامن الأقليمي » ولم يلبثوا أن رأوا في الإهتمام السوري بأمرهم رغبة في البقاء سياسية - عسكرية في لبنان ، فعدلوا عن هذا التحالف ، سوف نرى دمشق تغير معسكرها وتمنح عونها إلى الفلسطينيين - التقدميين . وعندئذ سوف يشهر العروبيون السوريون المعارضون بتغيير الإتجاه على أنه الدليل على لا مبالاة النظام باللون السياسي لحلفائه المعارضين ، بالنظر إلى أن الجوهر في هذه التحالفات الوقتية العابرة هو أن تؤمن له على الدوام موقع قدم في لبنان (وسواس « سوريا الكبرى » ، وقد تبدل منذئذ في المسعى ، الأكثر تواضعاً ، إلى « حماية ») ؛ وعلى أن تؤمن له كذلك وضعاً قانونياً من القوة الإقليمية ، بفضل الإشراف الممارس على المقاومة الفلسطينية (ومن هنا المعركة الضارية ضد ياسر عرفات ، في نهاية عام ١٩٨٣) . وإن هذه المكاسب المحرزة جميعها على الساحة الإقليمية ترمي ، بين ما ترمي إليه من أمور أخرى ، إلى إحكام التأكيد من جديد على سلطة داخلية مهزوزة .

والحال أن سياسة النظام اللبناني سوف تقتضيه ، في سوريا نفسها ، عدداً من المعارضين الجدد سنة ومسيحيين . فمنذ نيسان / أبريل ١٩٧٦ سوف يتم اعتقال أربعة آلاف من كوادر البعث وإثنين وستين ضابطاً قيادياً ، معارضين لهذه

السياسة في لبنان ومتهمين بالتآمر لقلب النظام . وفي شهر أيار / مايو من نفس العام لسوف تعلن حالة الطوارئ في ثلاث قواعد للطيران بسبب تطور هذا الإستيلاء . وفي آب / أغسطس وأيلول / سبتمبر وكانون الأول / ديسمبر من عام ١٩٧٦ ، سوف تكون محاولات الإغتيال المرتكبة ولا سيما ضد وزير الشؤون الخارجية خدام ، بلا مراة من فعل المعارضين لسياسة النظام اللبنانية هذه .

لسوف يؤول أمر المعارضين القادمين من شتى الأفاق السياسية إلى الاختلاط : مؤيدون للناصرية . يتأبههم الحنين إلى الوحدة العربية ، بعثيون منشقون يدعمهم العراق ، ديموقراطيون ناقدون لطبيعة النظام الدكتاتورية . شيوعيون مطاردون ، ضباط لا يتمون إلى أي تشكيل سياسي وإنما متأثرون بتصفيات عامي ١٩٧٨ / ٧٩ المستهدفة هيئة الضباط وحزب البعث . ولسوف تمارس السلطات ، في مسعى للدفاع عن نفسها ، ضد أفدح إتهام والذي كان أشد مساساً بشرعيتها الوطنية : ألا وهو الإتهام بأنها لا تمثل إلا إرادة قوة لعشيرة علوية ، دمجاً معيئاً يعزو في الغالب إلى الإخوان المسلمين وحدهم ، أو إلى غيرهم من الدينيين المتمسكين بالحرفية ، اشكالاً من المخاصمة العنيفة تورط فيها بلا أدنى ريب ، كذلك معارضون آخرون . فكان لا بد من أن يصبح مفهوم الـ « إخوان المسلمين » بالغ الإنساع وملأثماً سياسياً . ففي ٧ تموز / يوليو من عام ١٩٨٠ تم التصويت على قانون يوقع عقوبة الموت لمجرد الإتهام إلى الجمعية . ومحاولات الإغتيال بالقنابل المألوفة جداً الموجهة ضد بطانة الرئيس حافظ الأسد، ابتداء من عام ١٩٧٥ وضد المسؤولين السياسيين والضباط ورجال الدين العلويين وكما القتل والإغتيال الجماعي لاتباع النظام ، كل ذلك أصبح عملية دارجة أثناء العام ١٩٧٩ ، إلى حد وبحيث أنه لم يعد ثمة حاجة لعناء الإنباء عنها رسمياً . وبالكاد نجا الرئيس حافظ الأسد نفسه من قبلة يدوية في دمشق يوم ٢٦ حزيران / يونيو ١٩٧٩ .

وفي آذار / مارس إكتسحت موجة الإضطراب قطاعات المجتمع وبلغت ذروة عندما شلت مظاهرات وإضرابات منظمة للـ « إحتفاء بالذكرى » السابعة

عشر لحكم البعث ، جميع المدن الكبرى باستثناء دمشق . وتحرك للعمل جهاز قمع لم ير لإتساعه وعنفه أبداً مثيلاً له في سوريا : محاصرة وقصف وتمشيط حلب وحمص وحماه ، المدن المتمردة ، وكذلك فعلت الوحدات الخاصة بقيادة رفعت الأسد أخ الرئيس ، والفرقة الثالثة ؛ عمليات كئاب « القمصان السود » ، عمل المحاكم الاستثنائية ، إعدامات بالرصاص وتراشقات في الشوارع وإعدامات مكثفة في السجون (كما حصل في تدمر في ٢٨ حزيران / يونيو ١٩٨٠) ، مما أدى كله إلى آلاف القتلى ! وانتهى الأمر بمحاولات الإغتيال والتفجرات وأعمال القمع إلى مشابهة الوضع السياسي السوري بحرب أهلية حقيقية ، خفية تستيقظ كل سنة في أزمة لم يسمع بعنفها . ففي أيار / مايو ١٩٨١ وكذلك في شباط / فبراير ١٩٨٢ كان شأن حماه ، معقل المعارضة السنية ، وهي في أوج جيشاتها ، محاصرة وتحت القصف ، أن تكون مسرحاً جديداً للمذابح . وفي هذه الظروف ، لم يكن الأمر بالنسبة للنظام هو إلغاء الأحكام العرفية ، المعلنة قبل عشرين عاماً غداة مجيء البعث إلى الحكم والذي يستمر بخاتمته في وصم شرعية إلغاء جميع الحريات والضمانات الفردية والجماعية .

أما وقد وعى عزلة نظامه المتزايدة فإن الرئيس حافظ الأسد أجاب على ذلك بتعبئة الطائفة العلوية إلى أبعد الحدود . فرأت هذه الطائفة التي سعى إلى ربطها أكثر فأكثر بمصيره السياسي الخاص ، « مَنْ » الحكم يتساقط عليها في شكل شتى المزاي ولا سيما مراكز السلطة على المستويين القومي والمحلي . في الإدارات ، في الخدمات العامة ، في التعاونيات ، في القرى إحتل العلويون غالباً وظائف « رؤساء صفار » منتزعة من السنة . وفي آب / أغسطس ١٩٨٠ إختار حافظ الأسد الإحتفال برمضان في القرداحة ، مسقط رأسه ، بدلاً من جامع بني أمية الكبير في دمشق ، كما كان يجري التقليد وجمع إليه بهذه المناسبة أهم زعماء الطائفة العلوية الدينيين ، وأوصاهم برص الصفوف لمواجهة الأزمة ، حاضاً إياهم على تحديث العدة الدينية لإحكام قبضتها على الطائفة وتثبيت دعائم الروابط المنحلة ، على مستوى السرائر على الأقل ، التي

ترتبط الطائفة بالأرومة الشيعية المشتركة التي خرجت منها تاريخياً^(٢٢) . ومن الممكن الشك في أن يكون هذا التحول الجديد في الاتجاه نحو إبراز « الهوية الشيعية » قد استقبل استقبلاً حسناً من قبل السلطات الدينية العلوية بسبب الطابع الذي ما يزال راسخاً يعد في المنافرات الشديدة التي أوجدت التعارض بين الشيعة والعلويين ، وللذكرى المؤلمة للإزدراء الذي ظل العلويون طويلاً يمتنون به من جانب الشيعة .

بالنسبة للحكم كان المقصود ليس فحسب إعادة تقويم الحالة الإسلامية لهذه الطائفة ، المنبوذة والمبخوسة القيمة ، وإنما كذلك أن يكون قادراً ، من الآن فصاعداً على أن يلعب ورقة تضامن الشيعة في السياسة الإقليمية . ولقد تأمن تأثير دمشق على الشيعة في لبنان بواسطة حركة أمل ، أما التحالف المعقود مع النظام الإسلامي الإيراني (لدوافع سياسية : الكراهية تجاه بغداد أكثر منه للتضامن الديني) طيلة الحرب الإيرانية - العراقية « المؤثر القوي » من الدرجة الأولى المتمثل أخيراً ببعض الزمر من الشيعة في العراق تخفيفاً لآمال قلب نظام بغداد فهذه المعطيات جميعها كان العامل الـ « شيعي » يلعب فيها دوراً متغيراً ، لكنه في المقام الأول ، اجتذبت القادة السوريين إلى السعي إلى الرفع من شأن شعارهم الشيعي . وقد أوفد عدد من الطلبة بخاصة إلى إيران لدراسة الفقه الجعفري . وبدافع المنافسة تقدمت دمشق بفكرة إقامة « محور » شيعي ينطلق من لبنان إلى باكستان بطريق بغداد وطهران يكون من شأنه توطيد موقع النظام السوري بمواجهة المنازعة الداخلية ويكون قد آمن له نقلاً إقليمياً متزايداً . ومهما أمكن لهذا المشروع أن يبدو طويلاً فإن مجرد ذكره وحده لم يكن يسعه إلا أن يثير مخاوف العربية السعودية وبلدان الخليج ، المتجة للبترول وأهم مصادر تمويل دمشق ، وأن يقودها إلى مراعاة مدينتها . ولعل القصيدة الرئيسية كانت من جهة أخرى تكمن ها هنا .

إن التناقضات الظاهرة المميزة للمناورات الحديثة بالهوية العلوية تتعلق بذات المنطق الواحد . يملئها وسواس المحافظة على الحكم ، والوصول

بتحقيق مصالح الفريق القائد والطائفة المتمي إليها ، إلى الأوج ، إلى أقصى ما يمكن ، وبالتالي تلمي إذن اعتبارات تكتيك داخلي أو خارجي ، متغبرة في الزمن . فلا بد لنا إذن من أن لا ندهش ، في هذه الشروط ، أن يمكن للعلوين أنفسهم ، في لحظة معينة ، التقدم على أنهم سنة ، ثم الإصرار على انتماهم للشبيعة ، على نفس المنوال ، الذي كانوا يدعون فيه ، في السياسة ، بأنهم ماركسيون ثوريون . . وأنهم تحرريون ، وأنهم دعاة الوحدة العربية . . . وأنهم مشايعون لمبدأ السورانية ، إلخ وكما كانوا يتلاعبون ويتقلبون بهويتهم الخاصة محاولة للعمل على أن يكونوا مقبولين فإن العلوين في الحكم قد توصلوا إلى تشويش للسمات السياسية جدير بالملاحظة ، دامجين موضوعات إيديولوجية متعارضة ، ولاعين بكافة الأوراق ، بمرونة نادرة في التكيف ولا سيما على الساحة الإقليمية ، بسياسة الـ « ترجيح » بين الشرق والغرب ، بين نظم عربية « تقدمية » و « معتدلة » ، هدفهم أن يجعلوا من سوريا القوة السائدة في المنطقة .

يبقى أن هذه الهوية العلوية ، التي كانت فيما مضى مصدر إعاقة إجتماعية وسياسية لا حدود له ، باتت تمثل اليوم وسيلة عظمي لأعضاء الطائفة للإرتقاء الإجتماعي والسياسي . ولما كانت الظاهرة لا تتركز والحالة هذه إلا على قلب علامات القوة الخام بين الطوائف وبصورة أكثر دقة ، على إشراف العلوين على القوات المسلحة ، فإن هناك ما يدعو إلى التساؤل حول جدارتها في الدوام . فإن عزلة النظام الداخلي والوضع المتفجر الراجع منذ ما يقرب من عقد من السنين ليوحيان بالخوف من قلب مفاجيء للأمور يفتح الطريق لجميع رغبات الثار المتراكمة لدى المعارضين وإلى أزمات جديدة للدماء . فالفريق العلوي يعي ذلك جيداً ، وهو الذي ، توقفاً على ما يقال ، لضربة محتومة تجبره على التخلي عن الحكم والإنكفاء فجأة إلى مؤخراته الأيمن ، لم يُهيء الإعمادات المقدرة لتنمية منطقة جبل الانصارية إقتصادياً ، منطلقة الخاصة به وتزويدها ببنية تحتية عسكرية ، فتجعله يمت إلى معسكر محصن ومعزز . وهو ما يعتبر لدى البعض شاهداً إضافياً على أن ما من شيء أساسي قد تبدل في ذهن

العلوين فيما يتعلق بانلماهم في الأمة وعلى أن الفرضية الإنفصالية الغريزية في فترة ما بين الحربين تبقى راسخة ، على الأقل كحل احتياطي ، إذا راحت الإستراتيجية الكفاحية لاستيلاء الأقلية على الحكم والإنفراد به ، تنقلب إلى الأسوأ .

هوامش الفصل الخامس

- (١) حول ضم تركيا للواء الإسكندرون ، انظر : يبير روندو : مسألة الإسكندرونة ، وثائق شيام CHEAM (١٩٣٨) .
- (٢) إن أقلية كيزيلباس Kizilbas التركية ليست في الحقيقة علوية وإنما هي شيعية ولها نسق ديني خاص بها يقال له كيزيلباس ، يلمع بالشيعية الاثني عشرية عناصر دينية محلية أناضولية . وهي تتمركز في شرق البلاد . وهي علامة جلاء على الصعيد العددي إذ أنها تقدر بـ ٢٠ ٪ من عدد السكان الأتراك (حوالي عشرة ملايين من ٤٥ مليون نسمة) . وهذه الأقلية العلوية الكيزيلباس ، التركمانية في قسم منها عرقياً ، دعمت في العشرينات سياسة مصطفى كمال العلمانية ، حيث رأت فيها تصفية للسنة الاكثرية . إلا أنها وقد أصبحت منذ الستينات متحظة كثيراً في أوساط اليسار المتطرف ، الميل لمعارضة الدولة بسبب طابعه التحضري الحديث ، غدت منذ عام ١٩٧٧ محط ملاحظات الكوماندوس من القوميين ومن المهيجين السنّين المتعصبين . تلك الملاحظات (عام ١٩٧٨ في ملاطية وسيواس وإيلازيغ ، وعام ١٩٨٠ في قوروم .. إلخ) قادت العلويين إلى الانزعال أو إلى المقاومة (« كومونة حرة » في فلتسا ، أزيلت في تموز / يوليو ١٩٨٠) . وحول مكان العلويين في النظام السياسي التركي انظر : Jean-François Bayart: La question Alavi dans la Turquie moderne - in Olivier Carre (dir) , L'Islam et L'Etat, PUF , Paris 1982 P.P. 109 - 120.
- (٣) اليزايت بيكار : العودة إلى المنجق في : مغرب - مشرق ، التوثيق الفرنسي عدد ٩٩ كانون الثاني / شباط / يناير - فبراير ١٩٨٣ ص ٤٧ وما يليها .
- (٤) Jacques Weulersse : Paysans de Syrie et du Proche-Orient Gallimard , Paris 1946 et Le pays des Alaouites , Arrault, Tours 1940.
- (٥) Jacques Weulersse, Paysans ... Op. Cit. P. 77
- (٦) A. Bourgi et Weiss : Les Complot Libanais, Guerre au paix au proche - Orient ? (٦) Berger-Levrault, Paris, 1978 P. 202.
- (٧) وعلى هذا النحو خلقت « دولة سوريا » من الجمع بين دولتي حلب ودمشق .
- (٨) محمد الطويل : تاريخ العلويين ، دار الأندلس ١٩٦٦ ، ومينير الشريف : المسلمون

المعلويون ، من هم وأين هم ؟ المطبعة الأموية ١٩٦٠

(٩) حول نظرية : أنطون سعادة : Antoun Saada : The Principles of the Syrian social nationalist party , Beyrouth 1949.

وكذلك أنعم رعد : محاولات لتوضيح مبادئ الاقتصاد الاجتماعي الوطني للحزب الشامي السوري ، بيروت ١٩٧٧ كذلك Labib Yamak Zarwiyya : The Syrian social nationalist party , on ideological analysis , Harvard Middle Eastern Monographo Serie , Cambridge 1949.

(١٠) أنطون سعادة : المصدر السابق ص ص . ٢٨ - ٢٩ .

(١١) نصوص روادها Labib Zarwiyya Yamak مصدر سابق .

(١٢) باتريك سيل : الصراع على سوريا ، مترجم للعربية عن : The struggle far Syria , a study of postwar arab politics, 1945 - 1958, Oxford Univ . Press . Londres 1966 P. 67.

(١٣) اليزابيث بيكار : التطور الحديث لحزب الشعب السوري على ضوء افتتاحيات شوقي خير الله في الثورة ، in *Maghreb-Machrek* توثيق فرنسي رقم ٧٨ تشرين أول - كانون أول (أكتوبر - ديسمبر) ١٩٧٧ ص ص . ٧٤ - ٧٦ وشوقي خير الله زعيم هام في الحزب الشامي الثوري . أورثودوكسي العقيدة . مولود في بعمدون (لبنان) وكان المنصر المسيحي دائماً مهيئاً في الحزب .

(١٤) اليزابيث بيكار : المصدر السابق ص ٧٦ .

(١٥) أهدا كميل شمعون للحزب شرعيته في الأيام الأخيرة من رئاسته تقليدياً لتعاونه .

(١٦) مذكوراً في اليزابيث بيكار : المصدر السابق ص ٧٥ .

(١٧) انظر حول التطور في داخل البعث ووصول اللجنة العسكرية إلى السلطة : Nikolaos Van Dam : The Struggle far Power in Syria and the Ba'th party (1958 - 1966) in Orient , Hamburg , Deutsches Orient Instit , 14 n°I Mars 1973, P.P. 10 - 20.

Eliczer Be'eri : Army Officers in Arab Politics an society Praeger, New-York, 1970.

Avraham Ben-Tzur : The neo-Ba'th party in Syria, New-out look 12, n°I, Janv. 1969, 25.

(١٨) حول هذه السياسة يراجع : Claude Palazzali : Syrie, le rêve et la rupture , Ed. Le Sycamore, Paris, 1977 - Robert Santucci : La Syrie avant l'apprentissage , in Maghreb - Machrek. Documentation française, n° 60, nov - dec . 1977. P.P. 70 - 79 - Mashe Ma'az : Syrie under Hafiz al-Asad : new domestic and foreign policies, in Jerusalem Papers an Peace problems, n° 15 (1975) P: P. 10 - 11.

- (١٩) منير الرزاز : التجربة المرة ، دار الفلذور ١٩٦٧ ص ١٣٨ .
- (٢٠) الصحافة السورية في ٢١ شباط / فبراير ١٩٧٣ .
- (٢١) أسباب اندماج الأورثوذكس الشرقيين كثيراً والمبكر بالدعوة العربية الحديثة : من جهة يرجع جزء كبير منهم إلى أصل عربي (حتى بمعنى العروبة الضيق) . ومن جهة أخرى فإنهم أقل توجهاً نحو الغرب من الكاثوليك . وأخيراً فإنهم لا يشكلون أقلية ملتزمة ولكنهم مبعثرون في مراكز المدن الكبرى .
- (٢٢) Gerard Michaud : Caste, Confession et société en Syrie in *Peuples Méditerranéens*, n° 16 Juil - sept. 1981 P. 122 .

الفصل السادس

الرمز المنفردة لقوة الدروز (في لبنان وسوريا وإسرائيل)

I - تعدد مراكز الطائفة ، اعاقا ام طاقة سياسية

يبد توزع الدروز الجغرافي على وجه مزدوج من التجمع والتبعثر : التبعثر في بلدان عديدة من الشرق الأدنى : سوريا ، لبنان ، اسرائيل ، شرق الاردن ولكن التجمع في جيوب ذات كثافة هامة . أولى هذه الجيوب المكثفة نسبياً هي جيب المحافظة السورية ، السويداء ، او جبل الدروز ، المنطقة الجبلية ، ذات الفعالية البركانية القديمة ؛ ثم تأتي جيوب لبنان ، الأكثر تشتتاً الآن : قائمقامياتي الشوف وعاليه في جبل لبنان وحاصبيا في جنوب - لبنان وراشيا في البقاع . كذلك نجد تجمعات هامة في المنطقتين « المحتلتين » من اسرائيل جبل الكرمل وغرب جبال الجليل . وثمة جماعات أقل منتشرة هنا وهناك في دمشق وفي ضواحيها ، في حلب بجبل العلا وفي محافظة حوران حتى اعالي الجولان وفي بعض مدن اسرائيل ولا سيما في ميناء ايلات واخيراً في بيروت . فضلاً عن أن هناك عدداً على جانب من الاهمية من الدروز ، مستقرين في الولايات المتحدة .

ويقدر عدد الدروز اليوم بـ ٣٥٠,٠٠٠ في سوريا وبـ ٣٠٠,٠٠٠ في لبنان وبـ ٣٥,٠٠٠ في اسرائيل (الارض المحتلة) وبـ ١٠,٠٠٠ في شرق الاردن .

فالدروز هم اساساً ريفيون ، ما زالوا في البلدان الرئيسية الثلاثة التي يقيمون فيها ويسكنون قطاعات من النمط الجبلي ويعكفون فيها على الزراعة .

حتى الآن إن أكثر الدروز اندماجاً في قطاع المدن والفئة الثالثة من الاهالي (التجارة والخدمات) هم في جبل لبنان واسرائيل : تجارات ، خدمات ، مهن حرة وخدمة عسكرية . وقد عرفت الطائفة الدرزية منذ أن كانت ، ولكن بخاصة منذ حوالي مائة عام حركات نزوح هامة ، على اثر اضطرابات سياسية : إثر أزمة ١٨٦٠ في لبنان واثناء الحرب العالمية الاولى ، نزوح من لبنان باتجاه جبل الدروز وحوران السوري حيث توجد قرى درزية . وكانت تلك الانتقالات الاختيارية باتجاه قطب آخر في الطائفة تجري بهدف الافلات من ضغط حكم مركزي متزايد يصبح خطراً أو تدخلياً . وكثيراً ما اتاحت لقسم من الطائفة أن ينجو من وصاية سياسية بقدر بأنها باتت مفرطة في قسرها وأن يواصلون البقاء في استقلالية نسبية . فإن تعدد مراكز الطائفة ، إذا ما نظر إليه من هذه الزاوية ، قد شكل وسيلة سياسية لا يستهان بها لأعضائها . ولكن الجانب السلبي لهذا التعدد في مراكز الطائفة هو أن الدروز بالنظر إلى تفرقهم على هذا النحو فقدوا المزية السياسية لـ « أثر الكتلة » التي كان يمكن أن يمنحهم إياه كونهم مجتمعين ومتمركزين في نفس المنطقة الواحدة .

وفي الستينات ايضاً حدثت هجرات من سوريا باتجاه شرق الاردن وحتى إلى اسرائيل بسبب التصفيات السياسية والقمع الذي لحق بحلقات الضباط الدروز . ومنذ عقدين من السنين اخيراً اجتاز عدد من العائلات الدرزية الحدود سعياً وراء وظائف ، أو تعليم أكثر تقدماً لأولادهم أو حتى للانضمام إلى اعضاء من عشيرتهم ومن اسرتهم فيما وراء الحدود . حتى حدود اسرائيل ظهرت إلى حد ما ولجزء من الدروز قابلة للتنفيذ امام هذه الحركية الدرزية .

II - زمن القوة الدرزية

١ - سمات لعبة السياسة الدرزية :

إن الفرقة ، وقد نشأت في القاهرة في مطلع القرن الحادي عشر ، في حكم الخليفة الفاطمي السادس ، الحاكم ، قد نمت بسرعة وانتشرت إلى لبنان ، بصورة اساسية بتأثير محمد بن اسماعيل الدرزي ، مريد الحاكم وجاء التأصل

في سوريا وفي فلسطين عقب هذه الحقبة . وظلت الجماعة اللبنانية طويلاً المجمع الرئيسي للحياة السياسية الدرزية . وحتى اليوم ، على الرغم من الدور الذي لعبته النخبة العسكرية الدرزية في الحياة السياسية لسوريا ، لا تشكل الطائفة الدرزية في هذه البلاد قوة نسبية بقدر أهمية القوة التي تمثلها في لبنان ؛ فإن ضعف نسبة هذه الطائفة لعدد السكان في سوريا بالمقارنة مع غيرها تلعب دوراً كبيراً في ذلك . اُضيف إلى ذلك أن لأقلية ما ، في إطار إثنيات متعددة ، متفتحة كالتّي يضمها المجتمع اللبناني ، من الفرص لتوطيد نفسها سياسياً أكثر مما يكون لها في مجتمع متميّز احصائياً بتفوق اكثريّة عددياً على أقليات مقلّصة ، تفوقاً ساحقاً ؛ وهذا على الرغم من أن النسق السياسي ، متصور ، في لبنان ، فضلاً عن ذلك ، للتعبير عن الاقليات العرقية - الدينية . وللاحصاء هنا انعكاسات سياسية هامة : يمكننا أن نعتبر ، بمعزل عن العوامل الأخرى ، أن القانون العام هو كلما يكون مجتمع سياسي متعدد - الجنسيات كلما يكون لأقلية فيه فرصة التمكين لنفسها . ولسوف نلاحظ من جهة أخرى ، أنه إذا كان العلويون قد عرفوا في هذا الإطار السوري نفسه الخط السياسي من المقام الأول الذي وصفناه فيما تقدم ، فإنهم كذلك أكثر عدداً من الدروز السوريين ويمثلون نسبة مئوية من السكان أعلى كثيراً بوضوح . ولا ينبغي لذلك الانقاص من أهمية الدروز السياسية : إذ أن هذه الطائفة المتقلّصة عددياً قد عرفت تاريخاً غنياً وطافحاً رغبةً . فقد لعبت وما زالت تلعب دوراً سياسياً إقليمياً لا يتناسب مع وزنها العددي وحده .

إنطلاقاً من تأصل الدروز في لبنان اتخذت حياة الطائفة السياسية قسمات كان من شأنها أن تكون هي قسماتها لعصور عديدة حتى انشاء الدول الحديثة : فبدافع السعي إلى استقلال ذاتي أقصى تجاه المركز السياسي (السني على وجه العموم) اجتهد الامراء الدروز في الاكثار من تحالفاتهم الخارجية ، مع عدد من القوى الإقليمية أو الغربية ، للقمية بأن موازنة لضغوط المركز السياسي الثابتة ولجماعة العرب - السنة المسيطرة . وبالمقابل لم يكف المركز ، سواء أكان مملوكياً أم عثمانياً ، عن توطيد اشرافه على هذه الطائفة الجموح ، في

لبنان كما في سوريا ، مستغلاً كل إشارة ضعف ، وكل انشقاق داخلي ، لاختراقها سياسياً ، وارجاع الأمر إلى حالته الراهنة السياسية - القانونية الثابتة .

كان الحفاظ على علاقة القوى لصالحهم وتحسينها إذا امكن ، احد اهتمامات الزعماء الدروز . فكثيراً ما وجدوا انفسهم جنباً إلى جنب ومتضامنين في هذا الكفاح خطوة خطوة ضد المسلم غير الدرزي المسيطر سياسياً في القسطنطينية ، أو في القاهرة أو في دمشق وبخاصة عندما كان يُظهر قوته بإرسال الارتال التأديبية إلى الجبل . ولكن كثيراً جداً كذلك ما كانت المنازعات الداخلية بين زعماء الدروز انفسهم تقودهم إلى عقد تحالفات خارج الطائفة بهدف الاعلاء من صوالح عشيرتهم إلى الارجاء على حساب العشيرة الخصم . وقد أملت النزعة العصبية بصورة مرضية وثابتة بالطائفة الدرزية ، دوماً تمزقه الخصومات بين الاسر الكبيرة ، المكافحة بضراوة من اجل السلطة ، مخاصمة بلا هوادة سلالات الحكم العارضة ، لا تنفك عن أن تضع تفوق المنافس الدرزي موضع الاتهام . زد على ذلك أن هذه النزعة العصبية التي كانت تشكل عامل عدم استقرار سياسي قد خدمت كثيراً بصالح أولئك الذين يسعون من الخارج إلى اختراق الطائفة والسيطرة عليها بانقسامها واضعافها . كما ساهمت في تعزيز طوائف أقلية اخرى ولا سيما المواردنة ، الذين صاروا نقاط دعم لبعض الامراء الدروز ، العاملين على ارتقاء هؤلاء المواردنة السياسي وعلى هبوط القوة الدرزية المقابلة .

فضلاً عن ذلك أن الامراء الدروز بالسعي الدائم إلى اعادة التوازن في علاقات القوة الداخلية والخارجية المهلدة بالتصدع ، باستمرار ، اكتسبوا مرونة نادرة في التكيف السياسي ، متجلية في تغيير الاتجاهات وفي تبديل متركز في تحالفاتهم ، وفي حسن دبلوماسي وموارية بالغ الدقة ونادر جداً أثار في جميع العصور اعجاب المراقبين ورجال السياسة القادمين من الغرب . ففي البدايات الاولى للحركة الدرزية عندما كان دهاة الحاكم (أعني أسعى مريديه مقاماً) عاكفين على تشير مطلق العنان لاجتذاب الداخلين في العقيدة الجديدة من كافة

الاديان ، كانوا يدعون إنهم سنيون في إطار الاورثوذكس وشيعيون مع الموالين لعلي ومسيحيون أو يهود وفقاً لدين أولئك الذين يسمعون إلى اقتناعهم ولا يكشفون إلا شيئاً فشيئاً عن مذهبهم الخاص بهم . ويمكننا القول بأن هذه التقية الممارسة على اوسع نطاق للدوافع دينية ، قد انتقلت ، إذا صح القول ، إلى الميدان السياسي لبلوغ فن للتورية ، للعبة مزدوجة ، وللإمعان في التنكر بحيث تصبح هوية العاملين السياسيين الدروز العرقية والدينية هي نفسها متغيرة في استراتيجيتهم . وقد استعملت هذه التغيرية في الهوية الظاهرة المعلنة في علاقات الدروز مع غير الدروز فحسب ، ولكن كذلك في داخل الطائفة . فهل يمكن تخيل طائفة دينية يكون الانتماء الديني لزعمائها موضع تساؤل عند اعضائها ؟ إنها حالة الدروز الذين كثيراً ما كان على رأسهم امراء لم يكونوا يعرفون حقيقة ما إذا كانوا دروزاً أو مسيحيين ولا أنهم يمارسون التقية بازاء أية طائفة .

فيما يتعلق بالوجه العرقي لهوية الدروز فإن جميع الدروز القاطنين بالبلدان العربية يعتبرون انفسهم عرباً (ويتكلمون العربية) ، ويسلم لهم العرب بذلك ، حتى من وجهة نظر التعريف الاكثر تحديداً للعروبة (التعريف البدوي ، التقليدي ، انظر الفصل الاول) الذي لا يتمسك إلا بالانتساب القبلي . زد على ذلك أن الطائفة الدرزية كانت في جميع الازمان مدموغة بالانشطار الاعظم الذي يضع لدى القبائل العربية ، عرب الشمال (العدنانيون ، القيسيون أو التزاريون) في مواجهة عرب الجنوب (اليمنيون أو القحطانيون)^(١) .

عندما اجتاحت الصليبيون سوريا عام ١٠٩٧ كان الفاطميون يحكمون في القاهرة منذ اكثر من مئة عام (دخول المعتر عام ٣٥٨هـ / ٩٦٩م) ، والفرقة الدرزية المتأصلة الآن في لبنان ، كانت في اقصى توسعها لدى الاسماعيلية في سوريا . غير أن التوسع الدرزي واجه حدوداً ، باصطدامه بسرعة بدعاية النصيرية (العلويين) الذين ، هم كذلك ، كانوا ينشرون مذهبهم في ميدان

الاسماعيلية . وباتخاذ توسع الدروز مركزه في جنوب - غربي حلب فإنه لم يعد يزداد قط عدداً بل واضطر فيما بعد (١٨١٠ - ١٨١١) تحت ضغط وتهديد السنة ، التراجع إلى الورا باتجاه لبنان^(٣) .

وكأعداء للمسلمين السنة الذين كانوا يهدمون لهم جوامعهم ويتلفون لهم اراضيهم في حالة النزاع ، فإن الدروز وكذلك الموارد ، قد ساهموا أو كادوا ، حينما كانوا في تقدم الفرنجة . ولكن موقف امراء الجبل بات غير مريح جداً ابتداء من اللحظة التي توقف الصليبيون عن أن تكون اليد الطولى على سوريا . واستمر امراء الغرب والشوف ، العاكفون على زراعة اشجار التوت والزيتون على مقربة من بيروت وصيدا يزودونهم بالمليشيات الدرزية المكلفين بحراسة الجبل ويتأمين المحافظة على امن البلاد . وبالمقابل فإن امراء وادي التيم ولبنان الداخلي راعوا لأنفسهم عطف السلطات المسلمة في دمشق بتزويدها بالمعلومات عن تحركات جيوش الفرنجة . وبصورة عامة ، والحال هذه ، كانوا يفضلون ، في كل مرة يسمح لهم فيها سلامتهم ، التحالف مع الامراء المسيحيين على التحالف مع المسلمين . وهكذا فإنهم عام ١١٢٩ ، امام تهديد جيوش دمشق لهم ، سلموا بانياس ، حصنهم ، إلى الصليبيين ، وانسحبوا للاحتماء معهم بشعاب لبنان الداخلية لا شك مدفوعين بتعاطف أو بالتجانس مع القادمين الجدد أقل كثيراً منهم بدافع الاهتمام بالافلات من وصاية مسلمة سنية ذات نزوع للتدخل في شؤونهم وخطرة على هويتهم كجماعة ؛ وهو حافز شبيه بذلك الذي قاد مسيحي الشرق لدعم ومساعدة الجيش المسلم ضد الحكم البيزنطي .

عندما فرض المماليك سيطرتهم على المنطقة ، تمكن الذميون ، بعد مذابح الساعات الأولى ، من الاستمرار في الاستفادة من الحالة الشرعية المكفولة بالإسلام . وبالمقابل كانت الطوائف المسلمة المهترقة ، جميعها ، من دروز واسماعيلية ونصيرية أو شيعة ، موضوع سياسة تمثلية للعودة إلى السنة بالاكراه بل وكثيراً ما كانت موضوع إبادة شاملة . وما أن سقطت آخر قلاع الفرنجة في ايدي المماليك حتى انسحبت تلك الطوائف للاتجاه إلى مخابئها

الجبيلية ، مهتدة فيها على الدوام ولكنها كذلك بلخرة الرعب في السكان المسلمين السنة المجاورين لها .

وفي عام ١٣٠٥ ألحق المماليك في القاهرة واقطاعيوهم في دمشق وطرابلس بالدروز هزيمة نكراء . وانطلاقاً من هذه اللحظة بات اضطراب الدروز اكثر إلى التعامل مع المركز السياسي من التحالف مع الفرنجة . وفي القرن الرابع عشر تناوب الدروز خفارة السواحل من قبل القرى اللبنانية ؛ فأقاموا مراكز رصدهم فوق اقرب القمم المشرفة على البحر للإبلاغ عن قرصنة الفرنجة . وبدأ الامراء الدروز ، خارجياً ، طوعاً أو كرهاً ، خاضعين ابتداء للمماليك ، ومن بعد للعثمانيين . فكان التعقل واجباً ولا بد من أن تُراعى التقية بدقة فائقة لحماية الجماعة . ولكن الطائفة التي تمزقها الخصومات العنصرية في الصراع على السلطة انقسمت حيال الموقف المطلوب اتخاذه بمواجهة السادة الجدد في كل حين ، إذ كانت كل عشيرة تجرب حظها الخاص في لعبتها الخارجية للوصول إلى اقصى ما تستطيع في سلطتها الداخلية . ففي مطلع القرن السادس عشر كان يسيطر على الدروز عشيرتان : في الغرب ، البحتريون وفي الشوف ، المعنيون . وتمكنت عائلات اخرى من جانب آخر من اكتساب نفوذ كبير ومن أن تجمع حولها عصابات عديدة : الجنبلاطيون ، الارسلانيون ، الشهابيون الذين ما يزالون يحتلون إلى اليوم مكاناً بارزاً في الحياة السياسية في لبنان .

وعشية سقوط اسرة المماليك الشراكسة في القاهرة شهد الصراع المسلح ، في مرج دابق (بالقرب من حلب) بين الجيش المصري وجيش سليم الأول العثماني ، عشيرة البحتريين تقاتل إلى جانب المماليك في حين كان المعنيون يقاتلون إلى جانب العثمانيين . وبعد لاي كان على الامراء البحتريين أن يتحالفوا مع قبائل البدو بزعامة "عربي ابن شش" في محاولة لإضعاف السلطة العثمانية التي كانت تفضل - صومهم المعنيين الدروز . ويانكسارهم امام باشا دمشق كان على البحتريين ان يقضوا ايامهم الاخيرة في السجن . وعلى العكس راح المعنيون ينعمون بالفعل وبالقانون ، بتفوق على

الاعضاء الآخرين من الارستقراطية الاقطاعية الدرزية ، مرده إلى هذا الانضواء المبكر تحت لواء العثمانيين . وكثيراً جداً ، عبر تاريخ الطائفة ما نشاهد هذا النمط من الحوافز وراء تمردات عشائرية درزية وارتباطات معارضة لامراء الطائفة . وتحت نير الاتراك العثمانيين . وفي الحالة التي عانتها سوريا من البؤس والاضطهاد ، قدم جبل الدروز الذي لم تنتهك حرمة حتى عام ١٥٨٨ الملاذ إلى جميع المضطهدين وبخاصة لفلاحيّ السهل ومعظمهم من الموارنة . وتوصل الدروز هكذا دواليك ، مسالمين مرة ومتمردين اخرى بإزاء الباب العالي ، إلى الابقاء على انفسهم في حالة تكيّس معنة ، ليس بالنسبة للطوائف المجاورة المسيحية أو المسلمة التي كانوا يستقبلونها برضى عندما لا تكون منذرة بالخطر ، بقدر ما هو بالنسبة للحكم العثماني .

٢ - بنية الحكم في الإمارة الدرزية^(٢) :

بعد الانتصار على القوة المملوكية في ٢٤ آب / اغسطس ١٥١٦ ، في معركة مرج دابق بالقرب من حلب ، حافظ العثمانيون بصفة عامة ، على التنظيم الإداري الذي كان سابقوهم قد اسسوه .

كل ولاية (المطابقة للنيابة القديمة) ، قسّمت إلى سناجق أو قائمقاميات يشرف عليها قائمقامون تابعون للوالي (أو نائب ، حاكم في النظام السابق) . وعلى هذا النحو ضمت سوريا ثلاث ولايات حتى نهاية الامبراطورية العثمانية : ولاية دمشق (وتشتمل على صيدا ونابلس وغزة وتدمر) وولاية حلب (للشمال السوري) وولاية طرابلس (حمص وحمه) . وقام جبل لبنان إلى شماله ولاية طرابلس وإلى جنوبه ولاية دمشق . وفي عام ١٦٦٠ كان من شأن صيدا بدورها أن رفعت إلى درجة الولاية . وفي هذه الشروط ، التي لم تكن ليقوم فيها وجود أية حدود دولية بين سوريا ولبنان ، كانت سيادة الأمير تفرض نفسها بلا حاجز في المنطقتين .

فالنظام المدعور بالـ « اقطاعي » (بصورة غير صحيحة إلى حد ما) ، الذي فرض على الطائفتين الدرزية والمارونية أبرز خصائص نوعية لا نعتز عليها

في بلدان أخرى بله العثور عليها في النظام الإقطاعي بأوروبا الغربية . فقد حافظ فلاح الجبل ، درزياً كان أم مارونياً ، منذ حقبة المماليك حيث تكون النظام الإقطاعي ، على الوصول إلى حق الملكية ، والتمتع بالحرية الفردية وبالتالي بحق الانتقال من مزرعة إلى أخرى . وهذا ما يسهل حركة المهاجرة التي أثرت على المنطقة في القرنين الخامس عشر والسابع عشر .

في قمة الهرم الإقطاعي اللبناني يستوي الأمير ، المنتخب من أقرانه الأرستقراطيين ومن بينهم وموافق عليه من قبل السلطان . وبين الأمير والقاعدة المشكلة من الفلاحين تقع طبقة المقاطعية ، وظيفتها بالنسبة للأمير أن تجبي من الفلاحين الضريبة في حدود اقطاعيته . وكان المقاطعي يعود فيؤدي هذه الضريبة إلى الأمير بعد أن يقتطع نصيبه منها ، كما يفعل الأمير بدوره نفس الشيء قبل أن يؤدي إلى باشوات طرابلس ودمشق الجزية ، الجعل ، العائد للسلطان . في مقابل هذه الوظيفة الأميرية المرتبط بها النظام الإقطاعي كان المقاطعي يمارس حقوقاً ملكية : حق الإعتراف بحقوقه في أراضيه والحكم فيها . وكان هؤلاء المقاطعية يتعاقبون من نفس العائلة في خط مباشر وفقاً لحق البكورية .

إن النسق المزدوج في التولية لتعيين أمير الدروز قد نسج شبكة من علاقات السلطة النوعية بين الأمير والسلطات المركزية والأعيان الدروز . ولما كان من الواضح أنه لا مندوحة عن موافقة الأعيان وكذلك تصديق الباب العالي لتسمية زعيم الطائفة ، فإنه لا بد من الحرص في هذه التسمية وكذلك في ممارسة السلطة من قبل الأمير المعين على مراعاة المصالح المعاكسة بدقة . من هنا ، من هذا الواقع كان الأمراء الدروز جميعهم يجلدون أنفسهم أثناء عملهم في موقف صعب من التوسط بين أتباعهم والباب العالي الذي كان الإعتراف المعلن بالتجديد السنوي لهم في مهمتهم الأميرية ، يشكل عاملاً أساسياً في نفوذهم على الموالين الخاصين لهم . وكان هذا الشكل من التبعية تجاه الحكام الأتراك ، يبرز ، في البنية الاقطاعية للمجتمع الدرزي كسلاح ذي حدين قاطعين : ضروري لكي يكتسب الأمير نفوذاً لدى الأعيان الآخرين ، خصومه ،

كذلك كان يرمي إلى تفرغ ذلك النفوذ من مضمونه إذا حدث أن ظهر الأمير فاقداً لإقطاعه من السلطات المركزية . وهكذا كان هامش مناورة الأمير ضعيفاً إلى حد بعيد ولا يترك له مجالاً إلا لسياسة خفية ، هي غالباً ما تكون سياسة الانقسام ، مصيرها إنها تستبق ، تنبئ بظهور استياء معمم لدى الزعماء الدروز وتحالف على جانب من القوة الكافية لإسقاط الأمير من مركزه .

٣ - « إمبراطورية » الأمير فخر الدين الكبير « الدرزية » :

لنبادر إلى القول بأنه لم تكن هناك أبداً إمبراطورية درزية ، باستثناء ربما وجودها في ذهن الرئيس ، الأكثر حظوة في الطائفة ، الأمير فخر الدين الثاني ، من الأسرة المعنية . ففي حكم هذه الشخصية فاقعة الألوان ، بلغ الإستقلال الذاتي تجاه العثمانيين وتوسع الإمارة الجغرافي وإشعاع القوة الدرزية الذروة . بعض المؤرخين يعززون إليه المشروع الخبيء بأنه أراد إعادة تشييد إمبراطورية الفاطميين لوضعها تحت السيادة الدرزية . ويؤكد آخرون أكثر تحفظاً ، أنه لم يكن أبداً لطرق باله في الحلم حتى الإستقلال التام عن الإمارة الدرزية . ففي غياب تصريح المعنى وهو غياب يمكن فهمه جيداً في المناخ المتوتر الذي كان دائماً مناخ العلاقات الدرزية - العثمانية ، من الصعب القطع في الأمر^(٤) .

كان جد فخر الدين الثاني هذا المدعو بفخر الدين الكبير ، هو فخر الدين الأول من الأسرة المعنية ، قد تميز لدى الفاتح العثماني سليم الأول ، فثبته في إمارته وأجازه في جباية الضرائب شرط أن يسلم من ثم إلى الديوان العالي الحصنة المحددة . وبإنهيار هذه الروابط الطيبة فإن الأمير فخر الدين الأول هذا قد أعدم من قبل باشا دمشق عام ١٥٤٤ إثر النزاع الذي وقف فيه ضد الباب العالي . ومنذ ذلك اليوم عاهد ابنه قرقماز نفسه على أن يكون عدواً أبدياً لقتلة والده فدبر حرب عصابات منظمة ضد جميع ممثلي الباب العالي . فلم تعد القوافل المحملة بذهب الضرائب تصل إلى القسطنطينية . وإذ مس الأمر أهم نقطة حساسة بالنسبة للحكم صار لزاماً عليه أن يقاومه . عندها جردت حملة تأديبية هامة بقيادة إبراهيم باشا والي مصر ، إكتسحت عكار والشوف . وكان

قرقماز التاجي الوحيد من بين رؤساء الدروز ، من المذبحة . وحمل ابنه فخر الدين الثاني (١٥٩٠ - ١٦٣٥) ، الذي ربه أمه في الكسروان بسرية شديدة بعيداً عن ملاحقات العثمانيين ، من جديد مُشعلاً الكفاح ضد العثمانيين متسلحاً هذه المرة بدبلوماسية أكثر براعة كثيراً . أما وقد اتخذ لنفسه هدف تحقيق وحدة المنطقة السورية - اللبنانية وتخليصها من النير التركي فإنه اجتهد طيلة سنوات عديدة في تشكيل قوة مسلحة هامة ، وتحت ذريعة إخلاء السهول المجاورة من القبائل البدوية الغازية التي كانت تهاجم القوافل ورجال الجيش ، راح يتقدم لإكتساب منطقة تلوا أخرى . وبينما هو يعمل تدريجياً على بسط جناحي قوته ، خدّر كدبلوماسية بارع ، رية البلاط العثماني بتصريحات الولاء وبعطايه المقطعة من المرائب وأخيراً بفعل عملائه المكرمين بالرشاوي من حاشية السلطان نفسه . وفي ظل سلطته إزدادت المدن اللبنانية كيروت وصيدا وانتظمت الإدارة وفي حين تولت الميليشيات ، المدفوع لها بسخاء ، بقيت جيوشه الدرزية والمسيحية رديفاً مدخراً . وكانت مدنه تستقبل الأجانب ووصلت شهرة فخر الدين إلى الغرب . ووقعت إتفاقية للتجارة مع آل مديتشي في فلورنسا ، تكملها شروط عسكرية موجهة ضد العدو المشترك ، العثمانيين . ويؤكد بوجيه دي سان بيير Puget De Saint Pirre كذلك بأنه كان يثير الدسائس في بلاد فارس وفيما بين النهرين بأمل خلق أعداء للباب العالي في الشرق لكي يكسب القدس بصورة أسرع بل ولعله كان يريد القاهرة فيما بعد ويعيد تشكيل إمبراطورية الفاطميين . ولكن فكرة الإستقلال اللبناني نجدها مستبعدة لدى مؤلفين آخرين ، من مقاصد فخر الدين . وإنطلاقاً من أعوام ١٦١٠ - ١٦١٣ بدأت الإختصاصات بين الأمير الدرزي والباب العالي الذي أطلقه باشا دمشق على تصرفاته . فقامت القوات العثمانية بمحاصرة الجبل بدعم الأسطول الذي كان يجول في البحر .

أمام هجوم القوات التركية في سوريا جميعها وخيانة بعض أتباعه الخاصين اضطر فخر الدين إلى الإنسحاب ونفى نفسه طوعاً باختياره إلى بلاط فلورنسا في حين توصل ابنه علي يدعمه المسيحيون الموارنة من السهل إلى

دحر الأتراك (حصار صيدا) . بعد قليل من الزمن تألف معهم وأقسم يمين الولاء شرط أن يتمكن الشعبان الدرزي والماروني من التمتع بحرية في كافة ممتلكاتهم في لبنان . أما وقد قبل الباب العالي بذلك فإن علياً راح يكرس كامل جهده لحسن إدارة لبنان ويعيد إليه الإقطاعيين الدروز الذين كانوا منحرفي الخاطر جراء سلطة والده . وبعد مضي سنوات خمس عاد فخر الدين الثاني ، برجوعه من المنفى ، إلى منواجه للتحرر بصورة خفية ، متابعاً طرقه السابقة في التجسس والرشوة لما ثبت له من جدواهما . وظلت سياسته الداخلية تعتمد دائماً على الموارنة الأكثر إخلاصاً من الزعماء الدروز الذين كانوا دائماً يظهرون غيرتهم من نجاحات أحدهم وعلى إستعداد لتغيير مواقفهم . هذه الفترة من حكم فخر الدين ، حكم مقنع لأن فخر الدين كان قد تنازل لصالح ابنه علي ، هي مع ذلك حقبة السطوع الدرزي حقيقة : فإن فخر الدين ، في نفس الوقت الذي جعل من نفسه فيه حليماً لصناعة الشرق وتجارته مع الغرب مستألفاً ، على هذا النحو ، التقاليد الفينيقية العظيمة ، صار نصيراً للفنون والآداب . وفي منازل النزهة زينت الحمامات والحدائق على النمط الإيطالي في بيروت وصيدا ، مزخرفة بتمائيل ورسوم فنانين مستقدمين من أوروبا مما أثار إستنكار المسلمين الأورثوذكس .

ولقد أمدت التجارة والزراعة المزدهرتين فخر الدين بثروات هائلة . جميع البلاد فيما بين أنطاكية وصيدا كانت في طاعته وامتد نظام دفاعه من القلاع حتى تدمر ، وكان دوق توسكانا الكبير يسلح ويمد جيشه المسلح سراً بالمؤن . حتى الباب العالي نفسه أظهر له وده بمنحه اللقب الرمزي : « أمير عربستان » ، أعني أمير العربية . إلا أن الأمير ، من جهة أخرى ، كان يشجع نمو البعثات الدينية المسيحية في لبنان الأمر الذي اعتبره الباب العالي خيانة وجريمة بحق الدين .

وفي عام ١٦٣٥ قرر السلطان مراد الرابع ، متفعلاً بهذه القوة الدرزية وقلقاً من مساومات الأمير مع أوروبا ، إزالتها من الوجود . وبعد صمود ولدي فخر الدين علي وحسين وإحرازهما عدة إنتصارات على الجيوش العثمانية ،

تغلب عليهما العدو وولدا بروحهما في المعركة . وقبل فخر الدين بالإستسلام تجنباً لما قد يحلّ بالبلاد من دمار شامل على أيدي الجيوش التركية . وأعدم في البلاط العثماني في العام نفسه على أثر وشاية مثلته كـ « خائن للدويان العالي ومسيحي في السر » . ويقدر ما كان لامعاً في خفايا السيادة في سراي السلطان كان كذلك كزعيم للدروز ، فقد عرف كيف يكون مؤثراً لدى السلطان الذي أفتن بقصة حياته وبأسفاره إلى الغرب : وهذا هو ما ضيعه إذ لم تتحمل حاشية العاهل هذا المنافس رفيع الشأن .

فيما بعد أسندت حكومة الجبل إلى أسرة علم الدين ، قرية أمراء الغرب ، ولكنها مسلمة صحيحة المعتقد ومخلصة لبلاط القسطنطينية . وبلغت لا شعبيت حذاً اضطر بسببها إلى الإسراع لمغادرة المنطقة . فعاد المعنوين إلى السلطة في شخص ملحم حفيد فخر الدين ، منتخباً من أقرانه في الدين وتختار رقابه دقيقة للباشاوات المندوبين من الباب العالي . وفي عام ١٦٩٧ فنت سلالة المعننين . فإن ما حدث من أول هجرة جماعية للدروز باتجاه حوران حيث كانت سلطة الباب العالي متراخية وأقل حزمًا بكثير ، كان في ظل ممثل تلك السلالة الأخير أحمد الدين . وفي أيام ، أزاح الدروز ، البدو ، من المنطقة وأقاموا فيها . ومنذئذ كان من شأن الهجرة الجماعية أن تستأنف سيرها نحو جبل حوران في سوريا كلما حدث ما يهدد سكان وادي التيم بالخطر .

٤ - حكم آل شهاب وصعود القوة المارونية المنافسة :

لقد خلقت أسرة الشهابيين (١٦٩٧ - ١٨٤١) المعننين في قيادة الدروز عندما وقع اختيار مشايخ الجبل المجتمعين في مجلس رسمي عليها . وقبل الباب العالي هذا الانتخاب ، وعياً منه لمعجزه في فرض سلطته على الجبل ، وهو في حقيقة الأمر ، كان يتوخى أساساً تأدية منتظمة للجزية والخراج ولكن ليس بدون السعي مرة أخرى أيضاً إلى التفريق ليسود وذلك بأن يثير أعضاء الأسرة الشهابيين بعضهم ضد البعض الآخر ويفرض وصي على حيدر الأمير الجديد الفتى . وتوجب على الشهابيين ، وهم معن هاجر نسبياً مؤخراً وآخر

الداخليين في مذهب الدروز ، مجابهة كثير من مظاهر العصيان من جانب عائلات أقدم مثل آل جنبلاط . وقد ظن أنهم مارسوا التقية لإخفاء إنتمائهم إلى المسيحية .

بل إن بعضهم يؤكد بأن اعتناقهم للمارونية سرّاً كان قد جرى عام ١٧٦٧ . ولكن الإفتراض كان قد نشر أيضاً بأن الأسرة نفسها لم تدع هذا الشك يحوم حول إنتمائها الديني إلا لأحكام تجميع كافة المسيحيين حولها وإنهاضهم عند الإقتضاء لمقاومة الإقطاعيين الدروز ، المتمردين على سلطتها .

أشهر الشهابيين بلا شك كان الأمير بشير الذي يتطابق حكمه (١٧٨٨ - ١٨٤٠) مع حقبة حاسمة في مصائر الطائفة ال رزية ولبنان . لقد جرت مدة حكمه في طورين : من توليه للحكم في عام ١٧٨٨ إلى سنة ١٨٣٢ ، المتسم بإقامة المصريين في سوريا ، تميزت سياسة الأمير بانشغال ثابت بصيانة النظام العام ويأن يضمن للشعب أمناً لم يحظ بمثله أبداً من قبل ، بمعاينة مشري الفتن بقسوة . وكان في وسع هذه السياسة ، الموجهة نحو الوصول بإستقلاله الذاتي إلى أوجه ، أن تدرك عندئذ من قبل الطائفة الدروزية على أنها دفاع عن الهوية الطائفية بمواجهة الحكم التركي . والحال أن الطور الثاني الذي بدأ بعام ١٨٣٢ قد اتسم بتبعية الأمير ، بتبعية لا فخر فيها ، لباشا مصر ، أدركت من قبل الدروز على أنها خيانة لمصالح الطائفة .

قام حكم الأمير بشير على سياسة منهجية للمخفض من جناح أعيان الدروز ولحماية الأقليات المضطهدة من الباب العالي . وبالحيلة والقوة كان بشير قد توصل إلى إقصاء جميع منافسيه المحتملين على الزعامة بطردهم من وظائفهم أو بنزع أراضيهم من أيديهم (الارسلانيين التلحوقيين ، العماديين ، العبد الملكيين ، إلخ) أو بتحييدهم مثل أولاد عمه الثلاثة ، أبناء يوسف الذي عمل على فقء عينيّه) . مع ذلك ثمة شيخ بقي قريباً هو الشيخ : بشير جنبلاط ، زعيم عائلة جنبلاط ، الذي تمكن بفضل وظيفته كمقاطعي من تكوين أنصار سياسيين وقرويين له : هم الحزب الجنبلاطي . وقد جعلوا منه هؤلاء الأنصار

الهامين الزعيم الحقيقي للطائفة الدرزية في سوريا . وفي مناسبات عديدة تحالف البشيران : بشير شهاب وبشير جنبلاط ؛ وهكذا فإن بشير جنبلاط في عام ١٨٢١ ساعد الأمير بشير شهاب على قمع ثورة الموارنة المتجمعين في الحزب اليزيكي الذي رفض تأدية الضريبة . وفيما بعد راح كل من الزعيمين يتبنى سياسة مختلفة عن الآخر في مواجهة الباب العالي . في عام ١٨٢٢ دعم الأمير بشير حاكم عكا ضد الباب العالي وإفترق عن الحزب الجنبلاطي الذي انضوى على العكس في السياسة العثمانية . ولم يكن من شأن النزاع بين الشيخين أن يتوغل إلا بقرار بشير جنبلاط إلى حوران ، ثم بموته . فإنه إذ تم أسره في دمشق قد أعدم في عكا بناء على طلب بشير شهاب .

فضلاً عن ذلك كان على حكم بشير شهاب ، المتمركز إقليمياً على لبنان ، أن يتدبر سكاناً مسيحيين يزدادون أهمية أكثر فأكثر عددياً واجتماعياً ، ثم إنهم باتوا يجدون في السياسة الفرنسية في المشرق دعماً فعالاً . واتخذ بشير بصورة منهجية عكس الموقف الذي كان يسلكه حكام حلب ودمشق المعنيين من قبل الباب العالي فيما يتعلق بمشكلة الأقليات غير المسلمة وغير السنية . فعلى حين كان هؤلاء الحكام يسعون إلى تجاوز « تزمّت » وصرامة الوهابيين بتعزيز إجراءات التفرقة المطبقة على هذه الأقليات ، نصب الأمير بشير نفسه مدافعاً عن الأقليات المضطهدة ، مرحّباً بهم في لبنان بشرط واحد أن تسمح لهم عقيدتهم بالإنصهار في إحدى طوائف المنطقة . وعلى هذا قدم عدد من رجال الدين ومن التجّار الكاثوليك الشرقيين من حلب للإقامة في بيروت وفي الجبل اللبناني ، عاملين بذلك على تضخيم الطوائف المسيحية . كذلك جاءت أعداد من العائلات الدرزية القاطنة بجوار حلب إلى الشوف عام ١٨١١ .

كانت لحقبة الاحتلال المصري (١٨٣٢ - ١٨٤٠) نتائج سياسية هامة سواء في سوريا أم في لبنان . فقد أدخل إبراهيم باشا ، الإبن البكر لمحمد علي ، في إدارة المنطقة تجديدات ذات نفس تحرري وغربي موجهة إلى صهر ممتلكاته في دولة حديثة ، على غرار ما كان والده يحاول إقامته في مصر . ففي

التجمعات الأكثر من عشرين ألف نسمة أنشئت دواوين ، مجالس إدارية كان المسيحيون يعملون فيها على قدم المساواة مع المسلمين . ووجد العنصر المسيحي نفسه يוכל إليه كذلك في الوزارات مراكز هامة . فضلاً عن أن إبراهيم كان يحاول إرخاء قبضة الإقطاع اللبناني بتحويل جميع الأعيان إلى مجرد موظفين في الدولة ، يتناولون رواتب ثابتة ويجبون الضرائب لصالح الدولة وليس باسمهم الخاص وفقاً لأساس محدد من قبل الباشا . هذه السياسة ، المتجانسة مع إجراءات أخرى كابتداع ضرائب جديدة وتقيين أسعار الحرير الخام ، مصدر الرزق الرئيسي للجيل ، وأخيراً قرار فرض التجنيد العام في سوريا ثم في لبنان ، أثارت عداوة متزايدة في جميع الأوساط . فالدروز ، في بادئ الأمر ، لم يشعروا أنهم المقصودون بالقرعة ، ظانين لا شك بأنها تعفو عنهم . فتعاونوا مع المحتل على النصيرية والموارنة الذين كانوا يمتنعون عن تقديم القوات العسكرية ويرفضون تجريدهم من سلاحهم . وكل شيء تغير عندما رغبت الحكومة كذلك عام ١٨٣٧ في تطبيق الجندية على دروز حوران . وقد صدم التجنيد الدرّوز صدمة عميقة وهم الذين . وإن كانوا لا ينفرون قط من مهنة السلاح بعكس الأقليات الأخرى ، فإنهم ما كانوا أقل رغبة في القتال فقط تحت إمرة رؤساء اختاروهم من بينهم لمصالح خاصة بهم ومن أجل الدفاع عن هوية الجماعة النوعية بهم .

عندها ، أخيراً أصدر إبراهيم مرسوماً بتزج السلاح كذلك بصورة عامة ، كانت الإثارة بالغة القوة ، فما من رجل درزي وهو المقاتل الممتاز ، كان في وسعه أن يفكر بالإفصال عن سلاحه وبأن يشعر بفقدانه المحتمل كأنه خصي . فانطلق العصيان المسلح بقيادة زعيم شاب هو شبلي العريان ؛ ودام من ١٨٣٧ إلى ١٨٤٠ ، يخفيه الباب العالي خفية الذي كان يريد طرد المصريين . وإمتد من حوران إلى لبنان ، متفعاً من مساندة أقلّيات أخرى . ولم يعد يتقص دروز حوران ولبنان ، بالنظر إلى تأييد عصيانهم من قبل المتأولة (جماعات شيعية) من نابلس وفلسطين والنصيرية من منطقة حلب ، إلا المواردنة حتى يفقد المصريون كل أمل . ولكن بشيراً ، حبيس بيت الدين ، بحراسة المواردنة ،

والموغل في تواطئه من قبل مع إبراهيم ، حضّ المواردية على عدم الانضمام إلى العصاة . وقد حرم إنتفاضة الدروز توزيع ستة عشر ألف بندقية بتحريض منه ، وتخلي المسيحيين عنهم من أهم أمل .

وبعد خمود مؤقت آل الأمر بالعصيان المسلح والحالة هذه إلى الإستئناف بتدويله . فقد كانت إنجلترا القلقة من مساندة فرنسا لمصر ، تدعم الدروز والعثمانيين واقتتعت النمسا وروسيا بفرض شروط السلطان بالقوة على محمد علي (معاهدة لندن في تموز / يوليو ١٨٤٠) وإخلاء سوريا ما عدا عكا . وفي أيلول / سبتمبر ١٨٤٠ كانت الدول المتحالفة الأربع ، بريطانيا العظمى وتركيا وروسيا والنمسا تنزل إلى البير أسلحة للعصاة الذين أصبح على رأسهم الآن حفيد ملحم شهاب المدعو بشيراً ، الموالي لبريطانيا والموالي للعثمانيين والذي نصبه الباب العالي حاكماً للبنان . وكان على بشير الثاني المحاصر في دير القمر واليائس من إبراهيم أن يسلم نفسه للسلطان ويموت في فيران شهر عام ١٨٥٠ بالاناضول . وعادت سلطة الباب العالي إلى حالها ، بطريقة ما ، على السهل السوري ، ولكن الدروز الذي ساعدوا الأتراك على طرد المصري لم يكونوا يوافقون على الوقوع من جديد تحت النير العثماني .

٥ - النزاع الماروني الدرزي وإنعكاس علاقات السلطة لصالح المواردية (١٨٤٥ - ١٨٦٤) :

لسوف تكشف مغادرة المصريين ونفي بشير الثاني والسياسة التركية المحابية للدروز عن الهوة التي انحفرت في سنوات حكم بشير الأخيرة بين الطائفة الدرزية والطائفة المارونية في لبنان . فتحريض من بشير تمكن قسم من المواردية الذين ما كانوا في زمن من الأزمان إلا تابعين أجراء لدى الإقطاعيين الدروز ، أصحاب الأرض ، من أن يصبحوا ملاكين لأراضي صادرها بشير من زعماء دروز . وجرى إصلاح أساس الضريبة باتجاه أكثر محاباة للمسيحيين وكف هؤلاء المسيحيون عن أن يكونوا خاضعين لإرتداء الملابس التي كانت في تلك المنطقة تفرقهم عن المسلمين وكانت علامة على الدونية في الحالة

القانونية . ومنذ ذلك الحين راح التوتر يتفاقم بين الدروز الراغبين في استعادة إمتيازاتهم القديمة ، المدعومين من الباب العالي ومن بريطانيا العظمى والمسيحيين الذي أصبحوا بشرياً أكثر عدداً ، حريصين على صيانة مكاسبهم القانونية ومتلهفين على الإستقلال .

وراحت الطائفتان المارونية والدروزية تتسلحان بقصد التجابه . وانتقلت تجريدات درزية من حوران إلى الشوف . وانفجر عدد من الإضطرابات في عام ١٨٤١ (مذابح دير القمر) قدمت للباب العالي الفرصة ليلعب دور الحكم بين الطائفتين وأن يزيد من سلطته وأن يخلع من منصبه آخر بني شهاب الذي بات عاجزه في السيطرة على الوضع جلياً الآن . وسمي عمر باشا النمساوي (وكان كرواتي الأصل دخل في الإسلام) ضابط من أتباع مصطفى باشا ، خلفاً له .

ومن بعد ألغيت إمارة لبنان في الواقع ومعها ألغي نظام الإستقلال الذاتي في الحق والواقع الذي ضمته تلك الإمارة طيلة ثلاثة قرون للجليل . وقد أقام حاكم الجبل الشمالي في بيت الدين في قصر الأمير بشير الثاني . فأمكن للبنانيين هكذا أن يقدرُوا مدى الكارثة التي أحدثتها إنقساماتهم الداخلية . ولم تتوقف معارضة الموارنة والدروز للحاكم التركي عن التفافهم ، متخذة من كل جانب شكل عصيان مسلح .

أمام هذه المعارضة المترافقة من الطائفتين ، اضطرت تركيا إلى التقهقر ، إلا أن عزمها على مبدأ الإبقاء على الإدارة المباشرة لم يضعف ، بملاءمتها هذه المرة مع طابع ثنائي . فقد طلعت على الرأي منذ عام ١٨٤٢ بمشروع إصلاح إداري معين لثلاثين مائة ، واحدة درزية وأخرى مارونية ، تقتضيان تعيين حاكمين يسميهما الباب العالي ويعاونهما مجلسان يضمنان مندوبين عن كل طائفة . إن الأعيان الدروز ، المعتقلين عندئذ ، وإن كانوا معارضين أساساً لهذا المشروع الذي لم يكن من شأنه إلا أن يبلور المعارضات بين الطائفتين ، ويفاقم حالة الإستقطاب الطائفي الثنائي في لبنان ، ويفكك أتباعهم الخاصين ، الخليط حتى ذلك الحين ، لم يصروا في الواقع إلا على مسألة إمتيازاتهم

كأعيان لا على الحصول على تعديلات في المشروع .

وأخيراً فإن تعيين شكيب أفندي عام ١٨٤٥ حدد نهائياً الحالة الإدارية للطائفتين بالتصديق على نسق قائمتين لعام ١٨٤٢ مع التخفيف بعض الشيء من نظام الإدارة المباشرة . يعاون كل قائمتين مجلس يتتبع أعضاؤه من الأعيان في كل طائفة . وكانت عبارة وجيه ، عين ، أعيان ، النوعية ، هذه المرة ، لم تعد تعني فحسب مؤسسة المقاطعة التقليدية ولكن جميع أولئك الذين تميزوا اجتماعياً أو سياسياً ، وهذه أول طعنة للبناء الإقطاعي . ومن جهة أخرى فإن الإصلاح لم يفعل إلا تحويل الـ « إندفاع » والتقدم المسيحي إلى مؤسسات ويضع موضع الشك البنية السياسية - الاجتماعية التي بنى عليها الدروز سيطرتهم على الجبل^(٥) .

طعنة ثانية للبناء الإقطاعي وإنما كان من شأنها بخاصة معاقبة الزعماء الدروز هي : إلغاء التفاوتات في المادة الضريبية . ومع أن جميع الأعيان القدامى ، دون تمييز في الدين ، الذين كانت قوتهم مرتبطة بالجهاز الإداري والمالي القديم ، قد أُخبروا بذلك ، إلا أن هذه الضربة جاءت أشد وقعاً على الأعيان الدروز ، لأن المسيحيين إستفادوا من دعم طائفي . وتفاقت إختلالات التوازنات الداخلية بين الطوائف بفعل الفروق في الأثر الحاسم لبعض التحولات الاقتصادية على الجماعات الطائفية . ففي مناسبات شتى ثمة بورجوازية مسيحية عرفت ، في لبنان وفي سوريا ، أن تفرض علاقات جديدة من التبعية على أعيان ودروز وأحياناً على بعض الأعيان المعوزين من طائفتها نفسها . وإنطلاقاً من عام ١٨٥٠ ، في الحقيقة ، شجع نمو النشاطات التجارية مع أوروبا الغربية التجار - غالباً ما كانوا مسيحيين - أصبحوا عملاء التجار الأوروبيين وأحدث منافسة خطيرة لصغار حرفي السنة في المدن - في سوريا خاصة ، وفي ميدان الغزل على نحو أخص - وكذلك للمواكرين الدروز الذين كانوا يمارسون الغزل بالدولاب العربي في الإطار الحرفي . وكانت مصالح هؤلاء الحرفيين وهؤلاء المواكرين الدروز الذين كثيراً ما كانوا يحرمون من العمل

في المدارات التجارية الجديدة ، تتعارض مع مصالح البورجوازية الجديدة والمزدهرة ، المسيحية غالباً . وعرفت الأديرة ، هي كذلك ، وهي مصادر كبرى لإنتاج الشرائق ، الإنتاج بتلك الأسواق الجديدة .

أخيراً ، كان آخر مصدر للنزاع ، إنطلاقاً من عام ١٨٥٧ ، فإن نوع الـ « ثورة » الزراعية التي قادت الفلاحين الموارنة ، في القائمقاميات المارونية إلى طرد مشايخهم ، الموارنة كذلك مثلهم ، إنتشرت في القائمقاميات المختلطة حيث أخذ الفلاحون الموارنة يمنون أنفسهم الآن بالتخلص كذلك من الملاكين الدروز الذين كانوا خاضعين لهم . أما فئة الفلاحين الدروز من جهتها فلم تتخل عن تضامنها مع رؤسائها الإقطاعيين . فكانت هذه هي نقطة الإنطلاق في مذابح سني ١٨٥٩ - ١٨٦٠ المربية . فقد تفجرت الأحقاد في وضوح النهار أثناء مذابح ١٨٥٩ - ١٨٦٠ هذه فقتل فيها عشرون ألف مسيحي نحبهم . حيث قام الدروز بقتل السكان المسيحيين في مدن دير القمر وحاصبيا وجزین وصیدا وزحلة ؛ غير أن الإضطرابات لم تجتاز حدود المتن والشوف لإمتناع الزعماء المسيحيين في المناطق الأخرى عن التدخل خوفاً من أن تمتد المجابهاة إلى سوريا بأكملها . وفي دمشق إنتفض قسم من السكان السنة ، بتشجيع من بعض العثمانيين ، على المسيحيين كذلك الذين لم يتمكنوا من العثور على حماية إلا في كنف الأعيان السنة . وأولئك منهم الذين لجؤوا إلى حمى العثمانيين وقبلوا بسذاجة نزع سلاحهم منهم ذبحهم الدروز برضى مستغيفيهم من العثمانيين ؛ وما كان على الموارنة أن ينسوا أبداً هذه الخيانة وهذه المجزرة ؛ وخرجوا منها بفكرة مستحونة على مشاعرهم : أن يرفضوا أي ضعف وأي إمتثال جديد لقوة مسلمة .

وعندما عزم الباب العالي على معاقبة المذنبين من الدروز فإنه أخذ بخاصة منهم الأعيان الذين ، في الواقع ، لم يكونوا دائماً هم المسؤولين عن المذابح ، بل بعكس ذلك ولكن أتباعهم تجاوزوهم . وكان العثمانيون يقطع رؤوس الطائفة الدرزية على هذا النحو ، يسعون إلى التخلص من أشد العناصر مقاومة لسياساتهم في الإصلاح . ومن جهة أخرى جاء تدخل الجيوش الفرنسية

باسم أوروبا في آب / أغسطس ١٨٦٠ ، بعد المذابح ، يخل في توازن علاقة القوى السياسية التي أسست بمضرة بالدروز . وبعد هذا الذي اعتبروه كهزيمة ، هاجر عدد منهم (كما فعل من قبلهم في عام ١٨٣٨ وفي عامي ١٨٥٢ - ٥٣) إلى جبل حوران في سوريا ، ملجأ الطائفة الألباني ، هرباً من العقاب أو بيساطة من الجندية العامة .

وأعد إصلاح إداري جديد للبنان ، هذه المرة من قبل لجنة دولية دشت أعمالها في بيروت في ١٤ أيلول / سبتمبر ١٨٦٠ . وإنتهت هذه الأعمال في حزيران / يونيو عام ٨٦١ إلى وضع أول بروتوكول ينص في ملحقه على نظام أساسي لجبل لبنان . وقد منح هذان النصفان : البروتوكول والنظام الأساسي للبنان وضعاً قانونياً دولياً ، وفي أيلول / سبتمبر من عام ١٨٦٤ أعيد جوهره في نص جديد . وكان من شأن هذا النظام الأخير الذي أدير لبنان على أسامه حتى حرب ١٩١٤ أنه يلغي نهائياً الإقطاع المنظور إليه على أنه السبب المباشر للثورات الشعبية ، إلا أنه بالمقابل كان يوطد النظام الطائفي . كان يكرس مبدأ استقلال ذاتي ما للجبل ، مستثياً منه بيروت وطرابلس وصيدا والباق .

في حدود هذا الدستور الأساسي الجديد كان يتوجب على لبنان المعينة تخومه على هذا النحو ، أن يكون على رأس إدارته حاكم قابل للعزل ، على العقيدة المسيحية ، يسميه الباب العالي ويكون تابعاً له مباشرة . وهكذا تحت ضغط الدول الكبرى جرى تكريس الهيمنة المسيحية .

كان من شأن كل طائفة من الجبل أن تكون ممثلة إلى جانب الحاكم بوكيل (مندوب) . وأنشئ مجلس إداري مركزي مؤلف من ١٢ عضواً وفق عبارات إصلاح ١٨٦٤ أربعة ممثلين عن الموارنة وثلاثة عن الدروز واثنين عن الأورثوذكس الشرقيين وواحد عن الكاثوليك الشرقيين وواحد عن السنة وواحد عن الشيعة أي سبعة مقاعد للمسيحيين مقابل خمسة مقاعد للطوائف المسلمة ، وكان هذا مظهر آخر للطابع المسيحي الذي يرغب النص بمنحه للبنان . وعلى جميع مستويات التقسيمات الإدارية ، وحتى على مستوى القرية وفي

التسلسل المراتبي القضائي ، جرى تنظيم تمثيل الطوائف ، واضعاً على هذا النحو أسس طائفية لبنانية ما زالت فعالة حتى اليوم .

كان أحد أكثر إجراءات هذا التنظيم لفتاً للنظر هو إلغاء الإقطاع ، كإتصار لا مرأى فيه لطبقة الفلاحين المسيحيين المتمردين على أبناء دينهم ، آل المخازن وآل حبيش (١٨٥٨) ثم على الأعيان الدروز . بيد أن هذا الإقطاع الوهمي جنح إلى الإستمرار بشكل ملطف في ذهنيات الدروز . تحت شكل تبعية سياسية للأمرتين الكبيرتين من الأعيان ما زال متجلباً حتى الآن بالإنفاسخ الدائم الذي استمر في وضع القطبين الطائفيين الواحد في معارضة الآخر : الجنبلاطية واليزبكية .

III - الإنتداب الفرنسي وانشاء الدولة الدرزية المستقلة

(١٩٢١ - ١٩٣٦)

بعد هزيمة الدروز السياسية في لبنان انتقل محور حياة الطائفة السياسية نحو الشرق ، إلى جبل الدروز السوري حيث وطلدت عائلة الاطرش نفوذها . في ظلّها صار الجيل قادراً على الابقاء على استقلاله الذاتي بإزاء العثمانيين ، الذين ، مع ذلك لم يمتنعوا عن توجيه أرتال من جيوشهم لمهاجمة الجبل (١٨٩٦ ، ١٨٩٩ ، ١٩٠٦ و ١٩١٠) ، إلا أنها لم تفّر بغير نجاحات مؤقتة . وفي اثناء الحرب العالمية الأولى انقسم الدروز إلى معسكرين ، الواحد موال لفرنسا والآخر لبريطانيا العظمى التي كانت تلعب ورقة الاسرة الشريفة ، متخذة هدفاً ، على الأقل ظاهراً ، تحقيق الوحدة العربية . فاحتوت القوى العربية التي يقودها الامير فيصل وتدعمها بريطانيا العظمى عدداً من الدروز . وبعد الحرب استمر هذا الانفاسخ بين الموالين لفرنسا والموالين للبريطانيين في دروز حوران ودروز لبنان . وفي لبنان ، على وجه الدقة أثر اعوان الامير امين ارسلان البريطانيين في اختيار اعوان فؤاد ارسلان وشفيق بك الحلبي والزعيم الكبير شيخ العقل الفرنسيين وطلبوا بالانتداب الفرنسي^(٦) .

هذان المعسكران يطابقان في واقع تصورين متعارضين لمصير الجبل

السياسي وللطائفة الدرزية . إن وعود البريطانيين المتعلقة بالوحدة العربية ، كانت تجعل منهم في ذلك الزمن ، أبطال العروبة ؛ فدعم قضيتهم كان يعادل في نظر الزعماء الدروز ، ليس مواجهة إبقاء الجبل في المستقبل في دولة عربية فحسب وإنما التصميم على تبني استراتيجية اندماج سياسي بالتأكيد على أن هويتهم العربية فوق أية هوية أخرى . على النقيض كان للاختيار المحايي لفرنسا ، في جزء واسع منه ، معنى رفض العروبة المفرطة ويعبر عن أمنية باستقلال جبل الدروز . وحين الاستفتاء الشعبي المنظم في البلدين حصل الإنتداب الفرنسي على أغلبية الأصوات . وبعد دخول الفرنسيين إلى دمشق ، في تموز/يوليو ١٩٢٠ هزيمة حزب الوحدة العربية في سوريا ، قررت فرنسا ، يدعمها فارس بك الاطرش وعدد معين من مشايخ حوران ، الأخذ بالتهديد لتطوير الجبل نحو الاستقلال . وفي ٤ آذار / مارس ١٩٢١ كان المندوب الفرنسي ، روبري دي كيه والشيخ الديني الدرزي محمود ابو فخر يوقعان الاتفاق الرامي إلى انشاء امانة لجبل الدروز ، متمتعة باستقلال ذاتي إداري واسع المعنى تحت سلطة الإنتداب الفرنسي وإدارة رئيس دولة منتخب لمدة اربع سنوات من قبل ممثلي الأهالي . وكان على رئيس الدولة هذا الالتزام بمساعدة مجلس منتخب ولجنة إدارية مؤلفة من مندوبين يسميهم الحاكم .

وقد سمي ناشا الاطرش اميراً للجبل ورئساً للدولة ، الأمر الذي ازعج سلطان الاطرش ابن عمه ، الذي اقترب ، على غرار اسد الاطرش ، من المعسكر الانكليزي الموالي للوحدة العربية ، الذي بات الآن ممثلاً في شخص عبد الله في شرق الأردن . وفي نهاية عام ١٩٢٢ ، كان على اول رئيس للدولة الدرزية ، بمضايقة من وسط عائلته الخاصة ، أن يستقيل . وكان من العسير حقاً إيجاد من يخلفه لشدة ما كان الصراع محتتماً بين الطامحين .

وفضل المجلس ، تعباً من تلك الصراعات وتلك الدسائس ، تعيين حاكم غير درزي وثبت الحاكم المؤقت كارييه المستشار الإداري السابق إلى جانب الامير سليم ، في وظيفة الحاكم حتى نهاية عام ١٩٢٤ . وقد اثارت إدارة الكابتن كارييه الإستبدادية ، استياء الزعماء الدروز ممن استحوذت على

اذعائهم ، من جهة اخرى ، دعاية عائلة الاطرش والقوميين العرب . وجاء إلقاء القبض في منزل سلطان الاطرش على شيعي لبناني هارب ، مشترك في محاولة اغتيال الجنرال غورو ، المفوض السامي وقائد الجيوش الفرنسية في الشرق ، وهو اعتقال يمس بالشرف فجاء إلقاء القبض هذا على النحو الذي تم فيه يدفع سلطاناً إلى لکناح وتحريض الدروز على التمرد . ثم أن رعونة المفوضية السامية السيكولوجية التي قامت على رفض العرائض والوفود المطالبة بتسمية نهائية للكاين رينو خليفة للكاين كارييه ، بصورة مهينة وبمعناها نصيبها فخاً في دمشق في تموز / يوليو ١٩٢٥ لإعتقال زعماء الدروز المتهمين (وهو الفخ الذي افلت من الوقوع فيه سلطان الاطرش وحده) . . أوقد نيران النزاع . فتحت زعماء الطائفة الدينيون الذين فضلوا حتى ذلك الحين عدم إتخاذ موقف سياسي . انضموا إلى صفوف المشايخ المواليين لآل الاطرش . وفي ١٨ تموز / يوليو ١٩٢٥ كان سلطان يرفع راية الثورة ويطوف بجميع قرى الجبل ، مجتهداً المتطوعين لإثارة الجبل كله إلى العصيان ، وفقاً للاتفاق الذي كان يربطه برجال القضية العربية في دمشق . وافاد التمرد من عون دروز لبنان القادمين إلى دمشق ومن عون المتاوله ولكنه لم يكن قادراً على إثارة هيجان شامل في سوريا كما أمل في ذلك الدروز والسياسيون القوميون السنة من المدن . وهنا لعل المقارنة توجب نفسها بين هذه الثورة المسلحة في عام ١٩٢٥ والتمرد في عام ١٩٢٠ ضد الانجليز في العراق ، التي شنته قبائل الجنوب الشيعية الذي تمكن القوميون من المدن الحصول عليه .

وبقيام القوات الفرنسية بقصف دمشق التي استولى عليها الشائرون ويتدخل الطيران في الجبل أمكن التغلب على هذه الثورة المسلحة الواسعة الانتشار . وكان هذا التمرد الممتد من ١٩٢٥ إلى ١٩٢٧ آخر مشهد في تجليات النزعة الاستقلالية في الجبل ورفضه لأي تدخل من سلطة مركزية . ولجأ سلطان إلى العربية السعودية ثم إلى شرق الاردن حيث اقام مدة عشر سنوات . وظل الجبل تحت السلطة الفرنسية حتى المعاهدة الفرنسية السورية في عام ١٩٣٦ التي الفت الاستقلال الذاتي للدولة الدرزية .

IV - دروز سوريا ولبنان منذ الحرب العالمية الثانية

بعد الحرب العالمية الثانية ، لم يحل نمو نخبة سياسية من منابت اكثر شعبية وقروية وهو تطور سبق أن بدأ في القرن التاسع عشر ، دون أسر الاعيان الكبرى كآل الاطرش وجنبلاط وارسلان ، من أن تستمر بالتمتع بحظوة دامت بعد تفتيت إقطاعياتها الارضية . لقد قلعت هذه العائلات زعماء سياسيين بارزين لكل فرع من فروع التكوينات السياسية .

١ - دروز سوريا بين الإندماج والاستقلال الذاتي :

في سوريا ، استقبلت الطائفة بصورة غير مواتية الإجراءات المتخذة من قبل سلطات ما بعد الحرب المتوافقة مع حكومة الرئيس القوتلي ، الرامية إلى سيطرة اوثق على الجبل وانقاص تمثيل الاقليات في البرلمان وبصورة عامة ، المعارضة لكافة اتجاهات الاقليات النابتة لسلطة المركز .

واستمر الانسلاخ الذي اتسمت به الطائفة منذ الحرب العالمية الأولى ، إذ نصب حزب الطرشان الملف حول اسرة الاطرش مدافعاً عن استقلال الدروز الذاتي السياسي (اختيار انفصالي) في مواجهة الحركة الشعبية الموالية لاندماج الدروز في القومية العربية . وكان المعسكران ، كلاهما ، يؤكدان ، بتصميم ارتباط العروبة بالهوية الدروزية ولكنهما لا يستخلصان من هذا الارتباط نتائج متماثلة فيما يتعلق بالمصير السياسي المأمول والممكن بالنسبة للطائفة الدروزية . فقد استجمعت عائلة ابو علي حولها المعسكر المعارض للطرشان ، مستفيدة من دعم الحكومة . وتقابل لاتجاهات عام ١٩٤٧ في حرب اهلية حقيقية خرج منها سلطان الاطرش متصراً . عندئذ غادر عدد كبير من الدروز سوريا إلى الاردن ، قدموا يزيدون عدد الدروز الهام من قبل الذي يقطن منطقة الزرقا . وقد سبق للحكومة ، فيما مضى أن عملت بحيث يفقد الطرشان على صعيد الانتخابات للبرلمان ما كسبه بالسلاح . فضلاً عن أن جميع الوظائف الرسمية المتعلقة بالدولة انتزعت منهم . وبالنظر إلى أنهم يملكون مصلواً سياسياً خاصاً تشكله ميليشياتهم الموالية لهم ، في مواجهة مركز سياسي غامر ،

فإن الدروز كذلك تصدروا النزاع في معارضة الدكتور اديب الشيشكلي : ففي عام ١٩٥٣ اتفق هؤلاء المعارضون للنظام الدكتاتوري (الموالون للناصرية ، البعث والحزب الشيوعي السوري PCS) مع عدد من الدروز بهدف إثارة ثورة مسلحة في الجبل ، يأمل ، كما حسبوا ، أن تنتشر إلى كافة انحاء سوريا . ففشل المشروع وعمل الشيشكلي على اعتقال زعماء من الدروز وعلى إرسال رتل إلى الجبل (١٩٥٤) للقمع . وسحقت الثورة وهي جنين إلا أن الدروز لم يغفروا للشيشكلي أبداً . إذ شاركوا بنشاط فعال في العام نفسه في اسقاطه . واغتاله احدهم في عام ١٩٦٤ في البرازيل (٣) .

وما تزال الطائفة الدرزية في سوريا اليوم موضوعة تحت تأثير مزدوج : إنها تحتفظ ، على الأقل بالقوة ، بصورة الكمون ، بالاستعداد بـ « قوة ضاربة » مستقلة ذاتياً ، في الوسع أن تسوّل لها نفسها بوضعها في خدمة لعبة سياسية ترسماً للعبة الماضي ، متمحورة بصورة رئيسية حول السعي إلى استقلال ذاتي قصوي بالممارسة أو بالمظهر بإزاء المركز ، لامكانياتها المسلحة . وتوقع من هذا النوع يرد مع ذلك على أنه ضعيف الرجحان ، إذا ما اخذنا بعين الاعتبار الضعف العددي للدروز وبخاصة إذا ما اخذنا بعين الاعتبار النجاح الذي وسم منذ عقود ثلاثة استراتيجية الاندماج لنخبة مجتدة من الطائفة .

وقد رأينا فيما تقدم من البحث أن هذه النخبة الدرزية اتبعت نفس خط السير السياسي الذي اتبعته الطائفة العلوية : المرور بحزب الشعب السوري ثم بحزب البعث ، حضور هام للدروز في هيئة الضباط (ولكن اقل مع ذلك ، من حضور العلويين ،) الذين تحالفوا معهم ضد الضباط السنة) ، الوصول إلى قمة السلطة أخيراً بإنتقال صلاح جديد العلوي (شباط / فبراير ١٩٦٦) ، المدعوم من سليم حاطوم الدرزي . وقد آل التنافس بين القائلين الذي يغذيه تزاخم بين طائفتين ، يسكنه مؤقتاً فحسب بحضور عدو مشترك (العدو السني) إلى محاولة انقلاب حاطوم في ايلول / سبتمبر ١٩٦٦ وإلى تنحية الضباط الدروز الضالعين معه . الذين بقوا في الجيش اضطروا إلى القبول بالسيادة

العلوية ، وساهم بعضهم ممن يملأ قلبهم الغل بسقوط صلاح جديد بدعم إنقلاب حافظ الاسد ، العلوي على حد سواء ، عام ١٩٧٠ ويسبب من الاستقطاب الذي يمارسه العلويون فإنهم ظلوا مع ذلك مبعدين عن المراكز الرئيسية الاساسية السياسية والعسكرية^(٨) .

٢ - دور الدروز ومكان النزاع الماروني - الدرزي في الحياة السياسية اللبنانية الحالية :

في لبنان المستقل ما بعد الحرب سادت الطائفة الدرزية شخصيتان بارزتان : الامير مجيد ارسلان ، زعيم الحزب الزبيكي وكمال جنبلاط ، كذلك احد ابناء اشهر العائلات « الاقطاعية » اللبنانية ورئيس الحزب جنبلاطي^(٩) . وقد لعب كل منهما دوراً برلمانياً من الدرجة الاولى ، مشكلاً وقائداً لقوائم من الموالين في الإنتخابات ؛ وشغل كل منهما كذلك مناصب وزارية هامة . كان مجيد ارسلان زمناً طويلاً ومراراً وزيراً للدفاع ومن جهته تولى كمال جنبلاط حقائب الداخلية والتخطيط والاشغال العامة والتربية . ولكن التشابه يتوقف هنا لأنه ، في حين كان مجيد ارسلان يمثل النموذج نفسه للسياسي ، التقليد الذي يدين بكل شيء للسلطان الممارس على انصارهم كذلك من النمط العشائري ، يدير عملاً سياسياً من النمط التقليدي على حد سواء قائم على المفاوضات والمساومة بين زعماء عائلات كبيرة ، ومتخذاً عن تصميم مواقف محافظة ، فإن كمال جنبلاط أثر مسلكاً أكثر توازناً . لم يهمل شيئاً من الاساس السياسي الذي كان يمنحه إياه موقعه كرئيس عشيرة من النمط التقليدي ، من نمط الـ « سيد الاقطاعي » ، مضيقاً إليه ، بصورة لاحقة أكثر ، الخطوة المستمدة من وضعه كـ « مطلع » موهوب في الدين الدرزي . ولكنه من جهة اخرى انشأ في عام ١٩٤٩ حزباً سياسياً هو الحزب الاشتراكي التقدمي بقي زعيمه حتى اغتياله في آذار / مارس ١٩٧٧ .

وقد حافظ على مقعده في النيابة عن الشوف الذي انتخب إليه عام ١٩٤٣ طيلة حياته باستثناء فترة السلطة التشريعية ١٩٥٧ - ١٩٦٠ . هذا الوفاء شبه

الدائم لانتخابه عن الشوف يعود على ما يبدو إلى شخصه وإلى أسرته أكثر مما يعود إلى خطه السياسي الذي خبر تقلبات عديدة قبل أن يصبح بصورة واضحة لا مساس فيها اشتراكياً وداعية عربية. بدأ وهو نائب شاب بأن يكون قريباً من الكتلة الوطنية لأميل اده (انظر الفصل الثامن الفقرة ٧) ، وكذلك خامرته فكرة خلافة انطون سعادة على رأس حزب الشعب السوري P.P.S قبل أن يقوم بتأسيس حزبه الخاص . الذي سيكون من شأنه أن يصبح واحداً من أهم الأحزاب على الساحة السياسية اللبنانية ، وبدأ في اوائل حياته متحفظاً إلى حد ما تجاه القومية العربية ، موجهاً برنامجه نحو فضح عاهات الطائفية ، مطالباً بعلمانية الدولة و ببعض الاصلاحات السياسية غرضها إنهاء « النزعة الملية » : نظام خدمة عسكرية إلزامية ، توحيد المناهج المدرسية . كذلك نادى بـ « لبننة » المنشآت الاجنبية وتعديل القانون الانتخابي . وإته ابتداء من عام ١٩٦٥ وبخاصة من الحرب الامرائيلية العربية في عام ١٩٦٧ ، انضم صراحةً إلى الداعين للوحدة العربية ، ملتزماً ، على غرار عبد الناصر بسياسة خارجية مبنية على عدم الانحياز وبالتعاون مع الكتلة الاشتراكية ، لموازنة تحالف اسرائيل مع الولايات المتحدة . ولسوف تصبح اصلاحية الحزب الاشتراكي التقدمي P.S.P. البدئية أكثر اشتراكية صراحةً بتأثير الماركسية التي تمارس على كمال جنيلاط بدءاً من ١٩٧٠ - ٧٢ بواسطة الحزب الشيوعي اللبناني (المولود في تشرين اول / اكتوبر ١٩٢٤ في وسط مسيحي ، واندمج عام ١٩٢٥ مع الحزب الشيوعي الارمني لأرتين مادويان وسوف يحقق الحزب الاشتراكي التقدمي P.S.P مع الحزب الشيوعي اللبناني P.C.L قائمة ترشيح واحدة إلى انتخابات ١٩٧٢) وكذلك بواسطة المقاومة الفلسطينية (منظمة التحرير الفلسطينية OLP) التي سوف يدعم قضيتها . ومنذ ذلك الحين سوف ينحلي الحزب الاشتراكي التقدمي P.S.P ورئيسه بإصلاحات اقتصادية واجتماعية أكثر راديكالية : تأميم وسائل الانتاج ، وتخطيط اقتصادي مركزي بخاصة . وما يزال نطلق تأثير الحزب الاشتراكي التقدمي يطابق ، بالنسبة لنصيب عريض منه ، القائمة الرديئة القديمة ، إلا أن الحزب اجتذب إليه من عناصر الانتلليجنسيا اللوزية

والشيعية الراغبة في الاعتراض على النظام اللبناني ، دون الإلتزام من أجل ذلك إلى تشكيلات سياسية تعتبر ثورية (أحزاب أخرى عربية وحدوية والحزب الشيوعي) .

إن شخصية كمال جنبلاط الخاصة وصفاته كزعيم سياسي جعلت منه زعيماً مؤهلاً قومياً ، الأمر الذي زاد بالمقابل كذلك في نفوذ الطائفة الدرزية في لبنان . ولم تكن لتخامر ذهن أحد فكرة الشك في صلوق انتمائه إلى القومية العربية وإلى موضوع الوحدة العربية بسبب انتسابه إلى الدرزية ولا حتى اذهان الزعماء العرب السنيين الذين غدا متاقساً لهم على زعامة حركة الوحدة العربية في لبنان . فبالنسبة له كانت هوية الدروز العربية ليست عقيدة مؤكدة لا جدل فيها فحسب ، ولكنه كان يستخلص منها أقصى النتائج الايديولوجية لصالح الالتحام بلا تحفظ بالدعوة إلى الوحدة العربية . وعلى نفس المنوال لم يكن اخلاصه في الإنتساب إلى الاشتراكية مدعاة للمناقشة ، على الرغم من اهمية إرثه العقائري (الذي وزع منه ، من جهة أخرى ، قسماً في شبابه) . فقد كان دور كمال جنبلاط دائماً مهماً للغاية : بالقيام بواجبه للسعي في تكتيل جميع المعارضين لنظام بشارة الخوري الذي افتضح امر فساده ، انتهى إلى إجباره على الاستقالة . وفي الازمة اللبنانية لعام ١٩٥٨ من جديد كان رأس المعارضة المسلحة لكميل شمعون : وإن كان أصلاً أحد مؤيديه ، فإنه كان يعيب عليه التلاعب بالانتخابات بتقسيم مناطقها ، الذي آل إلى حرمان أهم الزعماء غير المخلصين لقضيته من البرلمان ، وكذلك كان يدينه في موقفه الموالي للأميركان والمعادي للناصرية ، المتطرفة أكثر مما يجب في نظره . اثناء هذه الازمة كانت القوات المسلحة التي يملكها كمال جنبلاط مؤلفة اساساً من الدروز ، تصادم قوات أخرى ، من الدروز كذلك وضعها مجيد ارسلان في خدمة معسكر المحافظين . وكان من شأن تدخل زعماء الطائفة الدينين الذي اقنع مجيد ارسلان بالانسحاب ، إنه تحاشى الوقوع في الأسوأ . وعند انتهاء المجابهة لم يتمكن كميل شمعون من التجديد لنفسه ، وهو امر شكل انتصاراً سياسياً لمعارضيه . وفي الحرب الأهلية اللبنانية ، التي انطلقت عام ١٩٧٥ كان

كمال جنبلاط أيضاً واحداً من زعماء القضية الهامين في النزاع ، مؤثراً ليس فحسب بصفته رئيساً لحزبه الخاص ، ولكن كذلك بصفته ناطقاً بلسان الجبهة الوطنية التقدمية وشخصية هامة اولى في هذه الجبهة المشكلة من حزب البعث والحزب الشيوعي اللبناني وحزب الشعب السوري P.P.S ومن حركة المحرومين ومن الموالين للناصرية ومن حزبه ، الحزب الاشتراكي التقدمي . ومنح دعمه لجبهة التحرير الفلسطينية O.L.P ، وزج في مناسبات عديدة ، اتباعه الدروز المسلحين في المعركة إلى جانب قوات الجبهة الوطنية . وبعد اغتياله ، المعزوّ إلى سوريا ، خلفه ابنه وليد جنبلاط في نفس الموقع . وقبل وفاته بقليل ، هذا ما يمكن تفسير اغتياله ، كان كمال جنبلاط قد أصبح عقبة في وجه المقاصد السورية في لبنان : وإذ ضعفت الجبهة الوطنية التي كان يقودها ، بتدخل السوريين إلى جانب الموارنة فإن هذه الجبهة راحت تنتقد سياسة دمشق صراحة ، وتقول إنها مستعدة لمفاوضة اليمين الماروني ، بشرط أن يكون « الأمرين اللبنانيين انفسهم » ، وهو ما كان يرمي إلى استبعاد سوريا من اللعبة اللبنانية ، وهي ما تبذل جهدها في أن تكون طرفاً متمكناً فيها . سورية كان الموارنة لم يعودوا يقبلون بها اكثر من ذلك حامية دائمة .

وكان على وليد جنبلاط ، تبعاً للخط المحدد من قبل والده ، أن يشدد على موضوع الاستقلال اللبناني ورفض التدخلات الخارجية ، مجتذباً لنفسه عداوة دمشق . وقد جرح في محاولة لاغتياله في كانون الاول / ديسمبر ١٩٨٢ . كذلك كان كوالده إذ خلفه بصفته زعيماً للحزب الاشتراكي التقدمي P.S.P ولقوى المعارضة المسلحة ، الناطق باسم خصومة مزدوجة : مخاصمة للسيادة السياسية المارونية في الدولة اللبنانية ومخاصمة سياسة اليمين المحافظ الإقليمية ، المبررة لإبقاء لبنان بعيداً عن القومية العربية باللجوء من اجل هذا العمل إلى التحالف مع اسرائيل والولايات المتحدة . وبامتداد الحرب الأهلية زاح مشروع تقسيم لبنان وانكفاء الموارنة في « لبنان صغير » ، مطابق للمنطقة التي يهيمنون عليها عسكرياً ، يطرح نفسه تدريجياً في السياسة اليومية . (حول وجهات نظر الموارنة وتطور النزاع ، انظر الفصل الثامن الفقرة الخامسة) .

ذلك أن منطقة الشوف ، المصنّبة إلى حد ما ، منذ عام ١٩٧٥ قد بدأت تصبح ، ابتداء من تشرين اول / اكتوبر ١٩٨٢ بعد فترة مصالحة وليد جنبلاط القصيرة مع امين الجميل (الذي صار رئيساً للدولة بعد مقتل اخيه بشير) مسرحاً للمواجهات بين ميليشيات الدروز والموارنة . فتحت ستار احتلال اسرائيل للبنان (صيف ٨٢) عزز اليمين الماروني مواقفه في الإدارة وفي الجيش ، الأمر الذي كانت المعارضة تتهمه بأنه محاولة توظيف للدولة ، لـ « كاتانية النظام » ، وفقاً لتعبير نبيه برّي . كان الجيش يبدو لأعين المعارضة كأنه صمدور عن الكتائب المارونية أو كأنه امتداد للقوى اللبنانية (ميليشيا مسيحية اوجدها بشير الجميل قبل مقتله) اكثر منه جيشاً « وطنياً » بمعنى الكلمة محايداً وفوق العصبية السياسية لأن الموارنة فيه المكان الأول ، على الاقل في مستوى القيادة .

بالفعل إن تغلغل هذا الجيش التدريجي في الـ « حرم الدرزي » بالشوف ، المنفذ ابتداء من الصيف كان اقرب انتهاء كونه مجرد محاولة لقبض اليمين على زمام الموقف العسكري اكثر منه مسلماً طبيعياً من جانب حكم شرعي أعلى . فقد كانت المكاسب الاقليمية ترتدي قدراً من الاهمية بحيث تحدد الهيمنة العسكرية ، على الاقل جزئياً ، الممارسة من جانب كل معسكر على قسم من الارض اللبنانية ، علاقة القوى المتواجدة ، كما تحدد وسائلها المتبادلة في مفاوضة او في تقسيم قادم .

في منظور مواجهة عسكرية جديدة مع الموارنة مهد الزعيم الدرزي شيناً فشيناً لتقارب مع دمشق . ولم تكن استدارة وليد جنبلاط ، بالتأكيد ، إلى سوريا عن طيبة خاطر . إن التصلب الكتائبي قياده إلى هذا الاختيار الاخير . ففي كانون الثاني / يناير ١٩٨٣ ، حقيقة ، وضعت محاولة ارتكاب جريمة اغتياله شخصياً من قبل الكتائب ، في حين كان يلتقي احد زعمائهم ، ميشيل سماحة ، بقصد التوقيع على التعاون بين الطائفتين ، حداً لتردده واقنعت بأن اليمين الماروني سوف لا يقبل بالتنازلات السياسية إلا مكرهاً بقوة السلاح . وكان من شأن التقارب مع دمشق أن بات رسمياً في تموز / يوليو ١٩٨٣ عندما

تم إعلان قرار وليد جنبلاط بإنشاء جبهة السلام الوطني مع رشيد كرامي (سني ورئيس وزراء سابق) وسليمان فرنجية (ماروني ورئيس جمهورية سابق) ، وتنظيم المقاومة في الجنوب ، الخاضع عسكرياً لسوريا ، مع الشيعة التابعين لأمل . وبالرغم من أنها لم تكن منخدة بالاهام عن مقاصد دمشق الخفية ولا جاهلة برغبتها في إقامة « حماية » سورية على لبنان ، فإن المعارضة ، بعد المواردنة ، تلجأ إلى دعمها العسكري ، عاقدة معها تحالفاً من تلك « التحالفات التي تعقد مع الشيطان » ، كثيرة الوقوع على الساحة السياسية اللبنانية والمرصودة للتغلب على الخصم الذي توليه الأولوية الراهنة. وكان موقع وليد جنبلاط الشخصي ، قد تعزز ، من جهة أخرى ، بانضمام ارملة شيخ الزبيكية ، إلى شخصه ، وكان زعيماً درزياً منافساً آخر ، متحالفاً فيما مضى مع حزب الجميل . ويؤكد فضلاً عن ذلك بأن وليد جنبلاط لم يهمل التثبيت من حياض اسرائيل ، الراضية إلى حد ما عن مسلك امين الجميل (الفصل الثامن ، الفقرة الخامسة) ، في حال ما يجري فيها استئناف الاعمال الحربية ضد المواردنة بعد انسحاب متوقع لقوى الاحتلال الاسرائيلية من منطقة الشوف .

وكان من شأن الانسحاب المفاجيء لتلك القوى (ايلول / سبتمبر ٨٣) أن يثير فعلاً في المعسكرين ، تسابقاً حقيقياً على الشوف . ففي اسبوع كان وليد جنبلاط ، بدعم عسكري من سوريا ، يستولي على المراكز الضرورية في هذه المنطقة ، بالنظر إلى أن الجيش الضعيف بما فيه الكفاية لم يتوصل إلى الاستقرار على عجل إلا في بعض محاور الطرق . وبذلك تجيء بداية طور جديد في الازمة اللبنانية ، محدد بمذابح للسكان المدنيين ، مسيحيين ومسلمين (انظر الفصل الثامن من الفقرة الخامسة) .

استُهلّت بـ « مؤتمر مصالحة وطنية ، عقد في جنيف (اكتوبر - نوفمبر / تشرين اول - تشرين ثاني ١٩٨٣) ترأس الزعيم الدرزي وفد التقدميين (كرامي ، فرنجية ونبه بري زعيم أمل الشيعية) . كانت المعارضة اللبنانية تنتظر من هذه المفاوضة اقتساماً جديداً للسلطة (اعادة تحديد للميثاق الوطني) التأكيد

من جديد على هوية الكيان اللبناني العربي الي تنكرها اليمين الماروني ،
وأخيراً المفارقة من جديد حول اتفاق ١٧ ايار / مايو مع اسرائيل ، « آخذين
بعين الاعتبار مصالح اسرائيل بحسب عبارة وليد جنبلاط . إلا أن فشل هذا
المؤتمر ومحاولة القوة التي استعملها امين الجميل ضد معاقل الشيعة في
شباط / فبراير ١٩٨٤ قاد الزعيم الدرزي إلى التشدد في موقفه وإلى تجديد
طلباته مع اقتضاء استقالة أمين الجميل « حصيلة النظام الكتائبي » .

فه «حزب الشوف» ، أو الحرب الأهلية وقد طال امدها منذ عام
١٩٧٥ ، أياً ما كان النزاع فإنه سوف يشهد من جديد كواحد من محاوره الرئيسية
انبثاق الخصومة السياسية القديمة والاحقاد التي لم تسكن بين الطائفتين الدرزية
والمارونية . وهي أحقاد ترجع إلى منتصف القرن التاسع عشر . إلى اللحظة
التي انقلبت فيها علاقة السيطرة ، تحت ضغط الغرب ، بعنف ، لصالح
الموارنة . إن مئة وخمسين عاماً لردح من الزمن قصير جداً على مستوى الشرق
الأدنى حيث تمشيط الطوائف ماضياً من ألف سنة غالباً كأنه حاضر . وبالرغم
من أن هذه المخاصمة المارونية الدرزية باتت مندمجة من الآن بعوامل أخرى ،
وتترجم بلغة عصرنا السياسية . فإتها تبقى واحدة من المركبات الاساسية
لانفجار الوضع اللبناني .

٧ - دروز إسرائيل أو وزن الازدواجية : أزمة الهوية الدرزية^(١٠)

يرجع وجود الطائفة الدرزية في فلسطين ، التي يبلغ عددها اليوم
٣٥,٠٠٠ نسمة ، بتكوينها الجيني إلى ايام الانتشار الطائفي الأولى . وازداد
عددها اثر ذلك باسهامات موجات المهاجرة القادمة من سوريا وخاصة من جبل
لبنان ، بصورة رئيسية زمن التوسع الدرزي الكبير المعاصر للامير فخر الدين
الثاني .

كانت طائفة فلسطين هذه دائماً انقص عدداً من كافة الطوائف الدرزية في
لشرق الأدنى واقلها استقلالاً كذلك بالنسبة للسلطات العثمانية التي كانت تنكر
عليها وضع الملة والاعتراف بها طائفة دينية مستقلة . كذلك أبت السلطات

البريطانية عليها هذا الاعتراف من عام ١٩١٩ إلى عام ١٩٣٢ . وقد حصل الدروز أخيراً عام ١٩٥٧ على الاستجابة لرغبتهم التي طال انتظارهم لها ، عندما اقرت لهم السلطات الاسرائيلية بهذا الطلب واعترفت بهم كطائفة دينية مستقلة ذاتياً لها جهازها القضائي الخاص .

وكانت صلات الدروز بالعرب السّنة وعلى نحو خاص بالبدو بالغة السوء في فلسطين إلى حد أن ما من تجمع درزي كان في وسعه مباشرة الاستقرار ، في هذا الاقليم ، في قرية ذات اكثرية سنية . فلم يكن التعايش ممكناً إلا في القرى المحتوية على اكثرية أو اقلية مسيحية أو كذلك على اقلية سنية . ويدلو بالمقابل أن صلات الدروز بالاقليات اليهودية كانت افضل كثيراً وهذا منذ القرن الثاني عشر كما يحلو اليوم لكتاب يهود التأكيد عليه ولناطقين باسم الدروز . والقريب الدينية النسبة بين الدرزية واليهودية ليست غريبة عن هذا التعاطف . فإن النقاط الموضوعية المشتركة على المستوى الديني أكثر من أن تحصى هنا . وعليه فإن الكتابات المقدمة الدرزية تحدد بأن الدين اليهودي هو « اقل اداة من الاديان الأخرى » (السنة المسلمة أو الشيعة أو المسيحية) . إن دروز اسرائيل ، الحريصين على تبيان الصلاة الدرزية اليهودية الطيبة يؤكدون احياناً بأن الدروز قد شاركوا في بناء معبد سليمان (بالاستناد إلى الاسطورة التي تجعل ارجاع وجود الحركة الدرزية إلى قبل ظهورها تاريخياً بوقت طويل) أو أنهم أيضاً « أصهار اليهود » لأن النبي الدرزي شعيب ما هو إلا يشرو حمو موسى . وسواء أكان في لبنان أم في فلسطين قبل خلق دولة إسرائيل ، يبدو أن الدروز واليهود ، عملياً ، قد تعايشوا في أغلب الأحوال في وئام على المدى الطويل .

أما ما يتعلق برابطة دروز فلسطين بالقوى المسلحة اليهودية فإنها بدأت قبل خلق الدولة العبرية بزمان طويل ، في نهاية الثلاثينات ولا سيما في سنوات ١٩٣٦ - ١٩٣٩ ، في فترة احتدام الصراع بين اليهود والعرب والبريطانيين في فلسطين المحتلة . وقد اتهم القوميسيون العرب هؤلاء الدروز ، العرب في نظرهم ، الذين يتعاونون مع الوكالة اليهودية ومع الهاجاناه بالـ « خيانة » ، حيثيّد

التنظيم الرئيسي الصهيوني المسلح السري يقدم إلى أعضائه معلومات وأسلحة وعند الحاجة ملاذاً . وما زالت أسباب اختيار زعماء الطائفة الدرّوز السياسي هذا باقية لم تستكشف حتى الاستكشاف ، ولكن درّوز اليوم ، في جميع الأحوال ، يرفضون الفكرة التي تساق غالباً في إسرائيل نفسها ، والقائلة إن التصرف جرى لمجرد اختيار انتهازي ، غرضه وضع الطائفة الدرّزية إلى جانب المتصّر الأكثر احتمالاً . ففي الوقت الذي كان الدرّوز فيه يتعاونون مع الهاجاناه ، كان مستقبل المنطقة السياسي ، تماماً كمصير الأسلحة ، لم يكن الفعل فيه ، فعلاً ، متوقّعاً بوضوح . وفي أثناء الحرب الإسرائيلية - العربية لعام ١٩٤٨ - ١٩٤٩ ، ثمة كتيبة درّزية أقامت على رجلها في الجبل قيادة الشمال العسكرية العربية ، على الرغم من تحفظات الطرّشان ، شديدي الحرص على تشجيع مشروع جبل درّزي مستقل ذاتياً ومن أجل ذلك ، مقاومة التأثير السياسي للممسكر الدرّزي المحايي للعرب المتجسد في الحركة الشعبية ، من أجل الانضمام للمشروعات العسكرية العربية . وفي حزيران / يونيو ١٩٤٨ بعد الدخول في معارك عديدة ، تفرقت هذه الكتيبة ، فعاد معظم رجالها إلى الجبل في حين راح بعضهم ينضم إلى الوحدة الدرّزية ، المؤلفة بمعظمها من درّوز منطقة جبل الكرمل ، الأخذة بالتشكل في الجيش الإسرائيلي . ومن هنا أصل « وحدة الأقليات » ، المشكلة في الأساس من المتطوعين وحدهم ، التي سوف يكون على العناصر الشّركسية^(١) بصفة رئيسية الالتحاق بها وبعض من البلو ومن المسيحيين . وما تزال وحدة الأقليات هذه موجودة في أيامنا في الجيش الإسرائيلي ، مشكّلة الرمز السياسي الرئيسي للولاء الدرّزي تجاه الدولة ، بل الأساس نفسه لـ « عهد الدم » الذي لا يتفك الدرّوز في إسرائيل يشيرون إليه للمطالبة بالمساواة التامة في الحقوق مع الإسرائيليين اليهود . ومضى زعماء الطائفة الدرّزية في عام ١٩٥٦ إلى أبعد من ذلك أيضاً في البرهنة على ولائهم فطلبوا بأن يطبق التجنيد الإجباري عليهم على نفس المنوال الذي يطبق به على المواطنين اليهود ، الأمر الذي لم يسمعه إلا أن يرفع من قيمة رصيد الدرّوز لدى الرأي العام الإسرائيلي . وظلت وحدة الأقليات صعيدهم المفضل ، في حين

كانت وحدات أخرى تفصح لهم بحيلة وتلريجياً أبوابها ، باستثناء الوحدات « ذات المخاطرة العليا » التي تمس السر العسكري التي ظل الدروز وما يزالون مبعدين عنها .

تشكل الحرفة العسكرية في وحدة الأقليات بصورة أساسية ، حيث الدروز يتفوقون علداً بوضوح على الشراكسة ، طريقاً للارتقاء الاقتصادي والاجتماعي ممتازاً لكثيرين من الدروز . ولما كانت الطائفة تنتمي للشريعة الأشد حرماناً على الصعيد الاقتصادي فإن بعض القرى الدرزية تستلذ منها دخولها الوحيدة . والواقع أن وحدة الأقليات هذه تقوم بدور جماعة ضغط مؤكدة بإزاء السلطات لتبرير منح أكثر المزايا تنوعاً من سياسية واجتماعية واقتصادية للطائفة الدرزية .

ويمكن القول إنه إذا كان دروز إسرائيل لم يعودوا يملكون ، بخلاف أقرانهم في لبنان وفي نطاق أقل وإنما لا يستهان به ، بالذين هم في سوريا ، « قوة ضاربة مستقلة استقلالاً ذاتياً ، متجسدة في الميليشيات الخاصة برؤساء عشائرتهم ، إلا أن قدرتهم العسكرية تبقى مصدراً سياسياً هاماً ولكنه يصب بعد الآن في إطار مؤسسات الدولة العربية أكثر من أن يكون قادراً على الوقوف موقف المعارضة لها .

لزمة الهوية الدرزية :

لكأنه يلوح أن سلطات الطائفة الدرزية قد ذهبت إلى أبعد ما يمكن لإثبات ولائها وانتماجها بالدولة الجديدة . وكان هذا ينطوي كذلك على التباعد عن الأقلية العربية ، السنيّة والمسيحية في إسرائيل ، التي تنكر شرعية هذه الدولة بالتضامن مع البلدان العربية المجاورة . وكان هذا يمكن أن يكون نسبياً أسهل لو أن الدروز كانوا حقيقة أقلية من جميع وجهات النظر بالنسبة للعرب السنة ولا يشاطرون هؤلاء العرب السنة هوية الجنس العربي نفسها ، كما عناصر ثقافية أخرى - لا سيما الكلام باللغة العربية - الذي يميل إلى مماثلتهم بهم . وقد عملت السلطات الإسرائيلية ما في وسعها لإخفاء هوية الدروز العربية هذه

بالانفاق فضلاً عن ذلك مع أكثرية الدروز أنفسهم . إن بطاقة الهوية الإسرائيلية، مثلاً، التي تحمل ثلاثة تنويهات: المواطنة (الإسرائيلية)، الانتماء الديني (اليهودي، المسيحي، المسلم، الدرزي إلخ) والانتماء القومي - العرقي (يهودي، عربي، درزي، شركسي، إلخ) تفرق بوضوح بين العرب والدروز . وينفس الروح تقرر، في كانون الثاني / ديسمبر ١٩٦٧ بسبب تجلية الجنود الدروز الجيدة أثناء حرب الأيام الستة، أن يُعفى الدروز بعد الآن من المرور بالـ « قسم العربي » لكل وزارة ويمكنهم التوجه، مباشرة، مثل كل إسرائيلي يهودي، إلى المكتب المختص للوزارة المعنية . ابتداءً، على الأقل استقبل أعيان الطائفة الدرزية استقبلاً جيداً جداً^(١٢) هذا النقل للاختصاصات الذي يوجه وجهة العمومية المعاملة المقصودة على الدروز . بيد أن الطائفة الدرزية هذه، المرفقة الحس بقضية هويتها العربية، التي تحسب إنها تقوم عقبة في وجه اندماجها في وجه تقبلها من الإسرائيليين، كثيراً ما تباهت بتأثرها، متقدمة بمنف ذلك الوزير من المابام، على سبيل المثال الذي وصف، في خطاب له، الدروز في الجيش الإسرائيلي بالـ « جنود العرب » . أما الرأي العام الإسرائيلي فإنه، من جهته، بخلاف السلطات لم يقم التفرقة دائماً بين جميع تلك العناصر التي تتكلم العربية بانتظام . وهكذا، بعد اغتيالات كيريات شمونا وما ألبوت التي ارتكبها عرب فلسطين عكس السكلن اليهود المحليون غضبهم بلا تمييز على العرب السنة والدروز الذين حملوا من ذلك مرارة كبيرة (في عداد الأشخاص المقصودين بتلك الانتقامات، ورد ذكر جندي درزي بيزته العسكرية الإسرائيلية وعائلة درزي، جريح على وجه الدقة وهو يكافح الإرهابيين في كيريات شمونا، وهما زمزان من أكثر ما يثير السخط على ميل الرأي العام إلى خلط الدروز في عداد أخلص الصديقين مع الأقلية العربية المعادية)^(١٣) .

تنجم العقبات في وجه اندماج الدروز الكامل، بالتأكيد في شطر منه، عن رية السكان اليهود، الواقعين في حالة من الخوف المستمر من الغد (« هل يمكن، في ظروف كهذه الثقة بغير اليهود ؟ ») ولكنها، على حد سواء،

تتعلق بعوامل أخرى أكثر تبيناً لم يفت المثقفون الإسرائيليون أو غيرهم من الإشارة إليها^(١٤).

إن الأيديولوجية الصهيونية بخاصة ، كون دولة إسرائيل أنشئت صراحة بهدف بناء مجتمع يهودي من أجل الشعب اليهودي ، تضع هذه الدولة تحت إشارة هوية عرقية - دينية وقومية خاصتين . طبعاً هذه الأيديولوجية تتعايش مع عائلية ليست أقل تأكيداً إلى مثل أعلى ديمقراطي يرتبط بمبدأ المساواة في الحقوق السياسية والاجتماعية بين جميع المواطنين بلا تفرق في المعتقد أو العرق ، ولكن التناقض المحتمل لا يمكن بخس قيمته . فكل من هو غير يهودي وفي للدولة ، كما هي الحالة مع الدرّوز سوف يوصف من الإسرائيليين بالـ « وطني » ولكن لا يوصف أبداً بالـ « قومي » ، ذلك لأن الأمة التي يصدر منها ليست هي التي تتضح رمزياً في الدولة .

وكما يشير إلى ذلك ج . بن دور G. Ben Dor ، أن إسرائيل « وإن كانت تعود إلى تصور حديث للدولة لم تقطع مع نموذج الدولة التقليدي الشرق أوسطي ، مرتكزة أساساً على الانتساب الطائفي »^(١٥) ، وهو ما يمكن أن يفسر قرابة نسبية بالعلاقات الاجتماعية التي تطرح فيها مشاكل للأقليات مع ما يجري عند جيرانها .

من جهة أخرى ، فيما يتعلق بالاندماج الدرّوز ، ليس مؤكداً بأن الدرّوز أنفسهم ، وإن كانوا راغبين بالاندماج بالدولة الإسرائيلية ، قد تبصّروا في تقبل جميع النتائج الممكنة لاندماج مبالغ فيه وبخاصة بالاستيعاب ويفقدان هوية معينة . فكثيراً ما أظهر الزعماء التقليديون والجيل القديم بأكمله قلقهم أمام اتجاه بعض الفتيان الدرّوز إلى إثارة أسماء عبرية وإلى العمل على أن يكونوا يهوداً أملاً في أن يكون قبولهم أفضل في نظر الأكثرية (التقيّة) . فمثل هذه اللعبة لا يمكن أن يكون في وسعها إلا أن تقود في نظرهم إلى تآكل تدريجي للهوية الدرّزية .

ولم يكن من شأن التخطّطات الدرّزية أمام الاختيار الاندماجي إلا المضي

في التسامي منذ الخمسينات . من قبل ، في عام ١٩٥٦ كان قرار السلطات الدينية بالمطالبة بالتجديد الإجباري للدروز ، موضع كثير من الانتقادات وفيما بعد بدأ عدد من الدروز في محاولة وضع حساب ختامي للأرباح والخسائر الناجمة عن علاقتهم الخاصة باليهود وأكلوا بأن الطائفة خسرت في ذلك أكثر مما ربحت . وإذ هي « محيطة » تقريباً ، بين اليهود والعرب ، لم يعد لها ، في رأيهم ، تمثيل جد واضح لهويتها . فضلاً عن أن الشباب الدروز يعانون من عبء إضافي ثلاث سنوات خدمة عسكرية على حساب دراساتهم أو على حساب تكوينهم المهني ، خسارة مهمة بالنسبة لطائفة ما زالت متخلفة على صعيد التربية . . . وثمة مطاعن أخرى لا تخلو من أساس ، ذكرت كذلك ، منها أن الطائفة الدرزية هي أقل حظوة من الأقلية العربية على الصعيد الاقتصادي ، بالنظر إلى أن السلطات ، بحسب هذه الأقاويل ، تراعي جانب أولئك الذين يكونون معادين لها أكثر من الذين سبق لهم أن كانوا مخلصين لها . ولا سيما بالمقارنة مع الدروز اللبنانيين والسوريين فإن الدروز الإسرائيليين يصفون أنفسهم كـ « أقاربهم الفقراء » ويرثون لتدني مستوى التعليم فيهم ويشكون من الكوابح التي تحول بينهم وبين الارتقاء ولا سيما في المراتب العسكرية الإسرائيلية . وبعد أن طالبوا بمعاملتهم على قواعد شمولوية وليس تخصيصية عاد بعض الدروز إلى فكرة أن الفرد الدرزي لا يمكنه أن يباري غير الدروز في الكفايات إلا بالاعتماد على دعامة طائفته . من هنا ازدواجية السلوكيات ، المتجلية في الانتخابات في قيد دروز على القوائم العامة للأحزاب وفي قيد دروز آخرين على قائمة « الأقليات » لهذه الأحزاب نفسها . فالثائب الدرزي الذي يمثل طائفته في الكنيست والقاتل بتأييد « الاندماج » قد تم انتخابه ، من جهته على قائمة الـ « أقليات » في حزب العمل . وكان المجتمع اللبناني المجاور ، الذي لم يكن بعيداً عن تقديم النموذج بالنسبة لبعض منهم ، حيث الدروز يلعبون فيه دوراً أساسياً واجتماعياً من المقام الأول ، يدعوهم إلى فضائل المساومة بين الطوائف في جميع الميادين . ولكن المنصر الذي أطلق لدى الدروز أكبر عداء هو سياسة نزع ملكية الأراضي لصالح

العناصر اليهودية المطبق على الدروز وعلى سائر العرب على حد سواء .

رداً على سياسة نزع الملكية هذه أنشئت لجنة عمل درزية بتحريض رئيس ديني هو الشيخ فرهود قاسم فرهود ، في آذار / مارس ١٩٧٢ . وكان هذا الشيخ قد احتج منذ عام ١٩٥٦ على قرار السلطات الدرزية بطلب تطبيق التجنيد الإجباري على الشباب الدروز ، الذي كان يستدرجهم إلى محاربة عرب آخرين . وقد تنظمت مطالبات لجنة العمل الدرزية حول عدد من الموضوعات : الكفاح ضد نزع الملكيات وضد القرعة ، رقي القرى الدرزية الاقتصادي وعدم تسييس المراتب الدينية الدرزية ، المعتمدة أوتوقراطية ورجعية .

وفي حوالى منتصف السبعينات ١٩٧٠ أظهرت لجنة العمل الدرزية هذه تعلقاً متزايداً بالهوية العربية للدروز وبتراثهم الثقافي العربي ، مضافة على عملها طابعاً قومياً مؤكداً . وانضمت لجنة العمل الدرزية إلى لجنة الدفاع عن الأراضي العربية المنشأة عام ١٩٧٥ . وهكذا كان الجيل الدرزي الفتى يتلقى التطور نفسه الذي تلقاه الأقلية العربية السنية في إسرائيل باتجاه تأكيد عرويته و « فلسطينيته » . وتضاعفت الامتناعات عن الخدمة في الجيش الإسرائيلي بالنتيجة في نهاية السبعينات ، مؤدية إلى المعاقبات بالسجن .

إن الطائفة الدرزية في إسرائيل تظهر اليوم منقسمة على نفسها انقساماً عميقاً فيما يتعلق باختيار واجهة هويتها التي تريدّها متميزة ، وهذا الاختيار يرتبط بداهة بإثارة سياسة خاصة على حل لوضعها غير المريح من التمزق بين قطب العروبة الراض والرضا في الاندماج بأكثر ما يمكن في المجتمع الإسرائيلي . بعضهم كالشيخ عبد الله خير ، أحد أعضاء أسرة من أهم ثلاث أسر درزية في الجليل يعلنون أن فكرة « هوية درزية في ذاتها » ، مجردة من أية عائلية جنسية للعروبة ، ليست سوى زخرفة لم تجلب غير مزايا وقتية وهي مدعوة للزوال عندما يتيح حل النزاع العربي - الإسرائيلي للدروز العودة إلى هويتهم الـ « طبيعية » ، العربية ، مع بقائهم في إسرائيل .

وتتضح « قومية » الدروز « العربية » كذلك ، بالتصويت لصالح الحزب الشيوعي ، والراكح ، وهو تصويت احتجاج وضد الضغط أكثر منه موالة للشيوعية . ولنبادر إلى القول بأن راكح والمابام ، على عكس الليكود ، يرجعان إلى « هوية » الدروز « العربية » . إلا أن أغلب الطائفة يبدو أنه ما يزال ينساق وراء موقف الزعماء التقليديين الاندماجي المتسم بالرغبة في إخفاء الجانب الجنسي العربي من هويته ، دون إنكاره مع ذلك ، وفي البقاء بعيداً عن القومية العربية .

فيما يتعلق بمسألة تضامن الدروز فيما وراء الدولة - مسألة يمكنها عند الاقتضاء أن تشكل كذلك مشكلة تتعلق بالولاء نحو دولة إسرائيل - فإن الاتجاه يبدو أخذاً إلى التأكيد المتزايد على التضامن الدرزي . ففي حين كان الدروز عام ١٩٨١ قد انفصلوا رسمياً عن الموقع المؤيد لسوريا ومعادين للسياسة الإسرائيلية لبعض من الـ ٧٠٠٠ درزي من الجولان المنظم عام ١٩٦٧ ، فإن الطائفة الدرزية في إسرائيل ، في صيف ١٩٨٣ على العكس قد احتجت بحدة على قرار الإسرائيليين بالجلء عن منطقة الشوف اللبنانية ، خشية أن يفقد هذا الجلء إلى مجابهات بين الدروز من جهة والكتائب والجيش اللبناني من جهة أخرى . عندئذٍ هدد أهم ممثلي الدروز في إسرائيل السلطات بفرار الجنود الدروز الراغبين بالانضمام إلى الشوف للقتال فيه دفاعاً عن القرى الدرزية . وقد يبدو إذن أن الطائفة الدرزية ، أقل شعوراً منها بالذنب من تبعيتها بالماضي ، ولا شك كذلك ، مرهفة الحس لنداءات ولید جنبلاط إلى التضامن من أجل الدفاع عن قلب طائفي (لبناني) قام بواجبه دوماً من العائلة للعالم الدرزي ، لم تعد تولي أولوية مطلقة للحصول على رضى سلطات إسرائيل ولم تعد تتراجع أمام توكيد سياسي معين لخصوصيتها .

وأخيراً من الجدير أن نضيف نظراً لضعف أهمية الدروز العددية بأن قليلاً من العناصر بينهم سواء في إسرائيل أو في أي مكان آخر ، هم الذين يمنحون أدنى صلاحية لفرضية إنشاء دولة درزية متفصلة ، الموصوفة على وجه العموم

بأنها طوباوية . وكان معبراً باسم الطائفة الدرزية في لبنان كافة ف . لوصلان
زعيم الحزب اليزيدي وهو يرفض مشروع « دولة درزية » ، تابعة لـ « لبنان
الصغير » الماروني المسيحي .

هوامش الفصل السادس

- (١) من أجل مناقشة النظريات المتعلقة بأصول الدروز : انظر : N. M. IZZEDIN The racial Origins of the Druzes, Chicago, 1944 et Philip Hitty : The Origins...Opt. Cit.
- (٢) حول تاريخ الدروز هذا يراجع : Kamal Salibi : The modern history of Lebanon , Weidenfeld and Nicholson , Londres 1965 - Iliya Harik : Politics and Change in traditional society : Lebanon 1711 - 1845, Princeton Univers. Press, Princeton 1968 .
- يوسف مشهور : تاريخ لبنان العام مجلدان ، بيروت ١٩٥٣ . - محمد حسين : الطاقة الدرزية تاريخها ومعتقداتها ، دار المعارف بمصر ١٩٦٨ .
- (٣) انظر في هذا الموضوع : دومينيك شوفاليه : مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا أطروحة دكتوراه ، باريس ١٩٧١ .
- (٤) عن عصر فخر الدين الثاني : P.Caroli: Fakhr ad-Din II , Prince du Liban : son administration et sa politique , 1590 - 1635 , Imprimerie de Saint-Paul, Harissa, 1937 et M. Chebli : Fakhr al-Din II Maan, Prince du Liban , 1572 - 1635 , Imprimerie Catholique , Beyrouth 1946 ; ainsi que D.Chevalier la société du Mont Liban , Op. Cit .
- (٥) حول هذا التطور يقرأ : Dominique Chevalier : La société du Mont Liban , Op. Cit. : - Edmond Rabbath : La formation historique du Liban politique et constitutionnel, Publication de l'Université Libanaise, section des Etudes juridiques, politiques et administratives , Beyrouth, 1973. ainsi que A. Bourgi et P. Weiss : Les complots libanais ... Op. Cit. P.P. 186 - 203 .
- (٦) مراجع عن هذه الحقبة : ألبرت حوراني : سوريا ولبنان ، أكسفورد ، لندن ١٩٤٦ - بتريك سيل : الصراع على سوريا .
- (٧) المعني نواس الغزالي ، العامل على التأثير لسحق الانتفاضة الدرزية في عام ١٩٥٤ - بتريك سيل : الصراع على سوريا ، المصدر السابق ص ١٤٧ .
- (٨) حول مكانة الدروز في الجيش السوري والتطورات السياسية العسكرية : Van Dusen

Political Intergration on regionalism in Syria , Middle East Journal 26 , n° 2 , Printemps 72 - Georges Haddad : Revolution and military rule in the Middle East , The Arab States , 2 vol., Speller , New-York 1971 - Soffer Gad : The role of the Officer class in Syrian politics and society - Ph. D. diss., Americ. Univer., 1966.

(٩) عن الزعماء الدرزيين اقرأ : Arnold Hottinger: Zu'amâ in historical perspectives in : Binder (ed.): Politics in Lebanon J. Wiley New-York, 1966 et du même Hottinger: Zu'amâ and parties in the Lebanese Crisis of 1958, in Middle East Journal 15, n° 2 Spring 1961 P.P. 127 - 140 .

(١٠) حول الدرزيين في إسرائيل : يقرأ : Gabriel Ben Dar : The Druzes in Israël , a political study, Magn. Press, The Hebrew Unvers. Jerusalem, 1979. - I. Ben Zvi: The Druze Community in Israel , in the Israel Exploration Journal 4, n° 2 (1954) - Salman Falah : Druze communal Organization in Israël , in New-outlook 10 , n° 3 .

(١١) الشركس هم عناصر من القوقاز تدفقوا إلى البلدان العربية في عصور مختلفة ، ولا سيما في حكم المماليك والعثمانيين ، في نهاية القرن التاسع عشر . وهم سنة ويتكلمون اللغة العربية ، وفي إسرائيل العبرية ، ويتخاطبون بالشركسية . عددهم في إسرائيل خمسة آلاف وفي سوريا ١١٠,٠٠٠ موزعين حول منبج في الشمال وفي حمص وحماة . وحاول الذين في الجولان منهم الهجرة إلى المراكز بعد ضم إسرائيل للجولان ، وانخرطوا في الجيش السوري ... وعددهم في الأردن ٢٥,٠٠٠ شخص ، مرتبطين بالملكية يقدمون عدداً من عناصر الحرس الملكي . يقومون ، على الرغم من قلة عددهم بدور سياسي هام منذ إنشاء المملكة . وهكذا فإنهم في عام ١٩٣٨ كانوا يشكلون أكثر من ٧٪ من كبار الموظفين غير البريطانيين في الأردن . ولهم دائماً تقريباً من يمثلهم في الحكومة . وتراجع دورهم بظهور المثقفين العرب وبخاصة الفلسطينيين في الدولة . إلا أن أهميتهم في القطاع الاقتصادي (صناعة ، وملكيات عقارية) لم تتدن . عددهم في العراق تسعة آلاف وفي تركيا سبعة آلاف وخمسمائة . وهم في جميع البلدان العربية ، يتجهون في المقام الأول للدفاع عن الوطنية المحلية . عن الشركس ، انظر : Michel Praux : Les Tcherkesses , in France Méditerranée et Afrique 1938 , fax . 4 . وهناك أقلية قوقازية أخرى هم الشيشان وعددهم ألف شخص يمثلون العنصر الشيشي الوحيد في الأردن .

(١٢) بالمقابل عبر الأعيان ، بعد شهور عن أسفهم على النظام القديم ، متلعنين من علم فهم المواطنين لمشاكلهم الخاصة .

Walter P. Zenner : Who is a Druze ? in New-outlook , tel Aviv , : (١٣) لورد ذلك :
Juillet 1974 - P. 31 et s.

Gabriel Ben Dar : The Druzes ... Op. Cit. P.P. 231 - 232 - Amos Elan : : (١٤) انظر :
The Israelis, Widenfeld and Nicholson, Londres 1971 et Walter P . Zenner : Who
is a Druze ? art. Cit. P. 31 .

Gabriel Ben Dar : The Druzes , Op. Cit. P 234 . (١٥)

الفصل السابع

احتجاج الأرمن المستنث ، الأرمن ، الأكراد ، الآشوريون

I - المسألة الأرمنية

١ - الشرق الأدنى ، قاعدة الإنتماء السياسي الأرمني :

إن الطوائف الأرمنية إذا ما انفصلت عن مجموع الأقليات العرقية - الدينية في الشرق الأدنى ، تمثل مفارقة سياسية : بالنظر إلى كونها مزودة بمشروعها الخاص لإعادة بنائها القومي (العودة إلى الولايات الأرمنية تحت السيادة التركية الحالية) وبأحزابها السياسية الخصوصية ، فإنها ، هذه الطوائف ضعيفة الاندماج جداً بالبلدان العربية سياسياً وتشكل عنصر الأقليات الأكثر تطابقاً مع مثال اللاتكاملي في نظام المعلّة القديم . وقد نجحت مع ذلك في أن تنال ، نسبياً ، كثيراً من التسامح ، منذ عقدين من الزمن ، من قبل الدول العربية الـ « حديثة » ذات النزعة التكاملية . ذلك أن هذا المشروع القومي الأرمني ، على عكس معظم المشاريع السياسية للأقليات ، لم ينبثق لينافس بصورة مباشرة المشروع القومي العربي : إنه لا يرمي إلى استخلاص قطعة من الأرض من سيادة دولة عربية سنية (حالة النزعات الانفصالية ، علوية أو درزية أو كردية مثلاً) ولا إلى استبدال هوية الأغلبية (العربية) لهذه الدول ، بهوية أخرى (أقلية أو « تسووية ») . فقد كان العرب دائماً حساسين إزاء انتفاء الـ « تحدي » الأرمني لعروبة الأكثرية . وكان يتتاب الأرمن أنفسهم ميل لاعتبارهم هذه البلدان العربية مأوى عابرة (بل « بلدان مضيئة » قبل عودتهم إلى الوطن الأرمني الأم . ويظهرون امتناناً لا لبس فيه على استضافتهم في الأيام

الصعبة ، ولا يسمعون ، في جملتهم ، إلى تعديل بُنى الدول المستقرون فيها . وعلى نحو متناقض ، كانت الطوائف الأرمنية ، في حين راح الطابع الد «خارجاني» للأقليات يُساء تحمله من قبل الأكثرية القُربية - السنية ، تتمتع ، بسبب من نفسه بصلّة سياسية قليلة التنازع مع عنصر الأكثرية . وقد تدهورت هذه الحالة عندما ظهر أن المشروعات الأرمنية والعربية ، من أجل أن تكون متساوقة على مستوى الغايات ، لم تكن بالضرورة على مستوى الد «وسائل» . فإن العاملين السياسيين الأرمن (أحزاباً أو كهنة) عقدوا مع القوى الخارجية روابط أملت اختياراتهم الاستراتيجية الخاصة ، روابط راحت النخبة الجديدة في السلطة بالبلدان العربية تعتبرها ابتداء من الستينات ، مناقضة لمصالحها الخاصة .

ومع أن طوائف الشرق الأدنى هذه غير مستقرة وقلت علداً بموجات الهجرة العديدة ، فإنها تشكل اليوم النقطة البؤرية في النشاط السياسي القومي الشتاتي . وكان القرن الثامن عشر قد شهد يقظة الثقافة الأرمنية في دير البندقية للآباء الأرمن الميخيتوريست Mekhitoristes . فإن إدراك النزعة النضالية اليوم يمر بضمحش شتى تلك الشروح : تاريخ قديم ومدعش ، لغة وثقافة عيّنات ومتفردتان ، أرض مشتركة ، دين قومي ، التجارب الجماعية قرية العهد ، التي ينهل منها الشعور القومي الأرمني .

٢ - المستندات القومية الأرمنية : لغة ، تاريخ ، دين ، أرض :

بقيت أصول الشعب الأرمني زمناً طويلاً غامضة بالنسبة للمؤرخين ، مصدرها لمضاغة الأساطير والفرضيات التي لا أسس علمية تقوم عليها . كان عدد كبير من المؤرخين اليونان والرومان والأرمن يؤكّدون بأن مسكن الأرمن في شمال الأناضول ، في المقاطعة التي تحمل اسم أرمينيا ، يرجع إلى أقدم العصور . ووفقاً لهذه المصادر كان جد هذا الشعب هو حائك Haik بن ثورغون Thorgon ، حفيد غومر Gomer الذي هو نفسه حفيد نوح الذي استقر في البلاد الواقعة في مشارف جبل أرارات ، في الأرباض التي رست موقعها

السفينة ، منشئة هكذا أرمينيا (بالأرمنية : « هائيستآن » ، بلاد الأسياذ) . وكثيراً ما أشير في خطّ هذه الرواية نفسها إلى أرمينيا من قبل المؤرخين تحت اسم « بلاد ثورغوم » أو أيضاً بلاد « إسكانازيان » ، باسم اشكيناز بن غومر .

إن التكوين العرقي الأرمني هو اليوم أقل مدعاة للتنازع ، فالمؤرخون الحديثون يقرون بالإجماع بأن الشعب الأرمني متحدر من الخام قديم جداً بين شعوب ثلاثة^(١) : الأورارتيين Ourartéens ، وشعب الأرمن وأخيراً من عناصر آشورية - كلدانية . كان الأورارتيان أول الذين ظهروا على الأرض وهو شعب من البناة العظام ، كالأرمن فيما بعد ؛ وما يزال أصلهم العرقي مجهولاً ، ولكن لغتهم هي اللغة القوقازية . وكانت مملكة أورارتو Ourartou التي أبداها بدورها الميديون في القرن الثامن ق . م قد شهدت في الوقت نفسه تدفق شعب الأرمن Armen على ترابها واستقراره وهو شعب يتكلم لغة هندية أوروبية ، بلدي ، أصله من سهوب روسيا وسهول أدنى الدانوب ، إجتاز البوسفور نحو الشرق ليصل إلى مشارف الأارات ، فأنشأ هؤلاء القادمون الجدد فوق خرائب الأورارتو أرمينيا واستقروا فيها بارستقراطية عسكرية ، متممجين بالأورارتيين ، الباقين من الإصطدام مع الميديين . وكان الإسهام الديموغرافي ، البشري ، الثالث هو من الآشوريين - الكلدانيين المقيمين في جنوب المنطقة . فاللغة الأرمينية التي فرضها الأرمن تحمل طابع هذا التركيب العرقي الأصلي الأولي كما تحمل آثار صلات لاحقة . وقد صُنِّفَت في مجموعة اللغات المستقلة للجنس الهندو - أوروبي وتتألف فيما عدا ذلك من كثير من الكلمات المقتبسة من الفارسية واليونانية وحتى من العربية . واستخدم الأرمن زمناً طويلاً جداً اليونانية كلغة أدبية والفارسية كلغة إدارية . ويدافع من رد الفعل للدفاع عن الثقافة القومية سعى الكاثوليكس Catholikos (الرئيس الأعلى للكنيسة الأرمينية) القديس ساهاك ، منذ نهاية القرن الرابع المسيحي ، حماية لفردية وأصالة اللغة الأرمينية ، إلى تزويدها بأبجدية أرمينية مخصصة . وخصّص الراهب ميسروب Mesrop (المدعو كذلك ماشتوتس Machtots) الذي اخترع هذه

الأبجدية حوالي العام ٤٠٦ من التاريخ المسيحي ، أرمينيا دفعة واحدة بأداة قوية لمقاومة إمبريالية وتغلغل يزنطة وفارس الثقافي .

وما كاد الفاتحون الأرمن يستقرون في أرمينيا - المنطقة المحاطة بسلاسل القوقاز ، سلسلة البونتيك وطوروس وجبال الكردستان - حتى كان عليهم هم أنفسهم أن يجابهوا الغزاة القادمين من الشرق ثم من الغرب^(٧) . وبعد أن هزمهم الميديون ثم الفرس الأخمينيون (بقيادة كورش) ، وجدوا أنفسهم ملحقين بامبراطوريتهم كشعب ذي ولاية مستقلة ولكنها خاضعة . وجاء فتح الإسكندر الكبير في عام ٣٣١ ق . م . بمحتلين جدد هم المكدونيون . وفي عام ٢٢٢ ق . م . جرى احتواء أرمينيا في الإمبراطورية اليونانية السلوقية عاصمتها أنطاكية - أسسها سلوقس ، قائد الإسكندر) . ثم تعرضت بعد ذلك لسيطرة البارثيين ، وهم شعب فرع من السكيثيين Scythes ، استقر على التخموم الشرقية من بلاد الفرس ، فانشأ عام ٢٥٠ ق . م بالتمرد على السلوقيين ، دولة قوية .

وفي عام ٩٥ ق . م افتتح ارتقاء تيغران الثاني Tigrane المدعو تيغران الكبير ، للعرش الأرمني عصراً لأرمينيا من الازدهار الهائل . فقد باشر تيغران بناء إمبراطورية أرمينية ، متحررة من وصاية الإمبراطورية البارثية بالانتصار عليها فضلاً عن انتزاع ميديا الشمالية منها والكردستان وكل شمال ما بين النهرين . وبعد أن أمن حمايته على شعوب الألبان (الأفريجانيين الحاليين) وعلى الإيسيريين (الجيورجيين الحاليين) إندار نحو الغرب إلى مملكة السلوقيين فاحتلها فضم هكذا سيليزيا وكامل سوريا بما فيها أنطاكية .

في ظل تيغران الكبير أصبحت القلنسوة ذات العقصات الخمس ، تاج الملوك الأرمن ، شعار إمبراطورية تمتد سيادتها على آسيا الغربية كلها ، من بحر الخزر إلى سواحل فينيقية على البحر المتوسط ، وهو توسع يساويه ، في ذلك العصر ، إتساع الإمبراطورية الفارسية الأخمينية فحسب أو السلوقية في سوريا . وبلغ غنى تيغرانا كيرت (في الفارسية : « المدينة التي بناها تيغران) الإقتصادي والغني ، عاصمة الإمبراطورية الأرمينية ، حداً هائلاً . ولم تكن قوة

جيشه أقل ، جامعاً حول هيئة النخبة الأرمنية فرسان النبلاء ، المدرعين بالحديد ، وعدداً كبيراً من المجندين الأجانب : فرسان عرب من صحارى سوريا وما بين النهرين ، وفرق رديفة مساعدة مطوّعة من جورجيا ومن ألبانيا (أذربيجان الحالية) ، ومرتزة يونان ، إلخ ، وسرعان ما راح يشيع الذعر في روما الخضر الذي كان يمثله العملاق الأرمني على هيبتها الخاصة . وبعد أن خاض معارك عديدة آل الأمر بتيفران وقد خانته أتباعه ، بالعدول عن متابعة الكفاح ضد بومبي (٦٧ ق . م) والقبول بالحماية الرومانية ، بخسران جميع فتوحاته دفعة واحدة . ومنذئذ صارت مملكة « أرمينيا الصغرى » تدار من قبل أمراء أجنبية تنصّبهم روما ، ومن ثم ، بالنظر إلى أن هؤلاء أصبحوا مقبوتين ، من عواهل باتنيين يُسميهم الشعب الأرمني ، كسراخف ، (٥٣ ق . م) . وكان من شأن تحول الأرمن إلى المسيحية أنه حدث في ظل أحد هؤلاء . العواهل البارثيين ، كحدث أعظم بالنسبة لمصائر الأمة ، موطداً بصورة هائلة هويتها وخصوصيتها العرقية . ومنذ البدايات دخلت المسيحية بشكلها السرياني إلى أرمينيا بفضل عمل الرسولين : بارثلمي Barthelmy وتاديي Thaddee ولكنها بقيت محصورة جداً وملاحقة . وفي غالبيتهم العظمى كان الأرمن ما يزالون على دين وثني قريب من دين الفريجيين ومشبّع بالأساطير وبآلهة الباثيونيين اليونان والرومان والفرس . وقاد إعتناق تيريدات الثالث ملك أرمينيا . للمسيحية في العقد الأول من القرن الرابع بواسطة غريغوار الملهم . أمير أرساسيد Arsacide (بارث) ، أرمينيا إلى : تأليف أول مملكة مسيحية قبل روما نفسها . وبنى غريغوار وقد اختاره الأعيان بطريكاً أعلى (أو كاثولييكوس) لجميع الأرمن ، مدينة إتشميادزين Etchmiadzine ، عند سفح جبل أوارات ، مدينة مقدسة لأرمينيا (في أرمينيا السوفياتية اليوم) حيث ظهر المسيح ، وفقاً للمأثور ، ليشير إلى الموقع المقبل لأول كنيسة مسيحية في أرمينيا . فأخذت الكنيسة الأرمنية اسمها ، الـ « كنيسة الغريغورية » من اسم القديس غريغوار الملهم (٣) .

وبعد موت تيريدات الثالث (٣٠٠) صارت أرمينيا ، وقد حُشرت بين

فكفي الإمبراطورية البيزنطية والإمبراطورية الفارسية ، وذهن خصوصتهما ، في حرب دائم وبالتناوب ضد إحداهما بدعم من الأخرى . وفي عام ٤٣٠ قرر نبلاء الأرمن ، وقد أنهكتهم الفوضى والدمار الناجمان عن سياسة هذا التقلب رأساً على عقب ، إسقاط العاهل أرتاشير والتضحية باستقلال البلاد باختيار حماية فارسية تضع نهاية للسناس المتنافسة الفارسية والبيزنطية . فكانت مبادرة تعيسة ، لأن هؤلاء الفرس الساسانيين أنفسهم راحوا ، عام ٤٤٩ ، رغبة منهم في إبعاد أرمينيا نهائياً عن أي تحالف مع بيزنطة ، يحاولون أن يفرضوا عليها التحول إلى المزدية ، دينهم الرسمي . فرفض الأرمن بقيادة فارتان ماميكويان وبطريكهم الأعلى ، كاثوليكيوسهم ، ونهضوا للقتال . ومع أن الفرس الساسانيين تمثلهم نخبة من مشاتهم (فيلق « الخالدين » يدعمهم فيلق الحرب والجنود المدرعة) كانوا هم المتصرين ، عسكرياً حقيقة في أفارايير Avarair في سهل داغموت Daghmout (حزيران / يونيو ٤٥١) ، فإن الأرمن ربحوا في النهاية بمتابعة حرب عصابات طويلة المدى . مما دعا الساسانيين أن يستدعوا رجالهم المجوس ويحرمون المزدية في أرمينيا . إلا أنه كانت لهذا النزاع نتائج جسيمة ، لأن الكنيسة الأرمنية ، لإنشغالها الأكثر بالكفاح ضد الفرس من الدقائق المذهبية ، لم تمثل في مجمع خلقيدونيا المنعقد في نفس العام (٤٥١) . ففي هذا المجمع الديني تبنت كنائس روما وبيزنطة عقيدة البابا ليون الكبير القائلة بوجود طبقتين ولكنهما متحدتين في يسوع المسيح إحداهما إنسانية والأخرى إلهية . أثناء هذا أدانت عقيدة المونوفيزية ، كهروطة ، وكانت قد انتشرت شيئاً فشيئاً في العالم المسيحي - ولا سيما بين الأساقفة السوريين - والقائلة بامتصاص الطبيعة الإلهية في المسيح للطبيعة الإنسانية ، بذوبانها فيها إذا صح القول . (وكانت هرطقة أخرى ، هي النسطورية ، سبق أن أدين في المجمع الديني السابق ، مجمع أفسس عام ٤٣١ ، تخفي على العكس الجانب الإلهي في المسيح ولا ترى فيه إلا مجرد إنسان عادي متقبل للالوهية ، مؤهل لحمل اسم الله . . ، أعني « حامل - الله ») .

وقد جهلت السلطات الكنسية الأرمنية ، التي قبلت بنتائج أفسس وأدانت

النسطورية ، مجمع خلقيدونية ، زمناً طويلاً بالنظر إلى استمرار الإضطرابات مع الفرس حتى نهاية القرن . وعندما علمت به ، كان ذلك بواسطة الأساقفة السوريين اليعاقبة ، الذين ، بسبب عقيدتهم المونوفيزية وجدوا أنفسهم متففين من الكنيسة البيزنطية ويبحثون عن حلفاء . وقد بسطوا موضوع خلقيدونية محرراً عن عمد وعلى نحو سخري ، متلاعبين بترجمة كلمتي « طبيعة » و« شخص » ، ووفقاً لهذه الرواية فإن خلقيدونية أقر في المسيح ليس فحسب « طبيعتين » ولكن كذلك « شخصين » (وبذلك يصير الثالوث « رباعياً ») . ولم يكن في وسع الكهنوت الأرمني ، وقد أطلعوا على هذا النحو إلا أن يلعنوا خلقيدونية ، وهو ما قاموا به في المجمع الكنسي بفاغارشابات Vagharchapat عام ٤٩١ وأكلوه في مجمعي دوين Dwin الدينين عام ٥٠٦ و ٥٥٥ . وكان موقعهم الخاص بصد شخصية المسيح وتعاليمه متعلقاً بمبدأ جمع الإنسانية والألوهية في المسيح بقدر ما كان بمبدأ الوجدانية - الانفصالية في شخصه (وهو ما لم يكن يناقض مع ذلك) . كان يظهر ، فيما يتعلق بالأساس ، أنه أكثر بعداً بكثير من الفرضيات المونوفيزية (ذات الطبيعة الواحدة ، - التي أدانها دائماً من جهة أخرى ، بحدة - منها عن الفرضية الخلقيدونية (المدانة في شكل سخري) ؛ ولكن الصيغة المحتفظ بها للتعبير عن الموقف الأرمني ، بوحى مونوفيزيقي ، أثار إلتباساً على مستوى الشكل . فالجدل اللاهوتي حول محتوى وحقيقة البسودو **Pseudo** المونوفيزيقي للكتب الأرمنية هو بعيد أن يكون مقلداً . يبقى أن نتائج تاريخية عديدة ذات أهمية أولى حدثت بجلب قطيعة نهائية مع الكنيسة اليونانية وتكوين كنيسة قومية أرمنية تدعى الكنيسة « الرسولية » أو « الغريغورية » ، المعتبرة انشقاقية ومهرطقة من قبل بيزنطة والتي كان من شأنها فيما بعد بالصمود لكل محاولة دمج خارجي . أن تعزز بصورة هائلة الهوية القومية - العرقية الأرمنية .

وفي القرن السابع ، وهو مرحلة حاسمة أخرى ، إجتاحت القبائل العربية - المسلمة آسيا الصغرى فأسقطت ساسانيّ الفرس واحتلوا أرمينيا . فأصبحت من جديد رهاناً للتنافس بين الإمبراطوريتين العربية والبيزنطية كما

سبق لها أن كانت بين فارس وبيزنطة . واضطر العرب هم كذلك العدول عن تحويل الأرمن إلى الدين الجديد ؛ فكانوا يسمون حكماً عامين لها تارة من العرب وأخرى من الأرمن ومتحدرين من أسر الأمراء عندما يكون الوقت للإفراج وإلى مزيد من الإستقلال الذاتي . وفيما بين ٧٧٤ - ٧٧٥ قمعت تمردات مسلحة أرمنية عديدة . وكونت واحدة من تلك الأسر الأرمنية الكبيرة هي أسرة باقراتوني Bagratouni في عام ٨٨٥ سلالة حاكمة نالت اعترافاً في آن واحد من الخليفة ومن بيزنطة ، فضممت لأرمينيا مائة وستين عاماً من الازدهار، دون أن تتغلب مع ذلك على المنافسات التي كانت تمزق النبلاء الأرمن . وفي القرن العاشر لم يكن إحصاء عدد الممالك الصغيرة الأرمنية المتنافسة ليقل عن سبعة ، بعضها في حماية بيزنطة (في الشمال) والأخرى (في الجنوب) تابعة لبيزنطة ، يشن بعضها على بعض حرباً ضارية بلا هوادة . وكان لهذا الفقدان للسلطة المركزية القوية وللوحدة الداخلية نصيب كبير في سقوط أرمينيا أمام الغزاة الطورانيين القادمين من الشرق . ولم تكن أقل مساهمة سياسة بيزنطة القسيرة النظر : إذ أن بيزنطة ، رأت الأوان قوات حقيقية للهجوم على أرمينيا لاحتلالها في الوقت الذي كانت فيه على اشتباك دائم مع العشائر الطورانية . ولم يعد الأرمن ، وقد تفككوا جراء احتلال اليونانيين الذي بدأ في عام ١٠٤٥ ، قادرين على الصمود أكثر للأتراك . وراحت أرمينيا على مدى قرون تعاني أهوال احتلال مختلف الشعوب الطورانية : الأتراك السلجوقيون بقيادة ألب أرسلان (١٠٦٤) ثم المغول بقيادة جنكيز خان (حوالي ١٢٣٦) و تيمورلنك (١٣٨٧ - ١٤٠٣) والتركمان (١٤١٠ - ١٥٠٢) وأخيراً ابتداء من القرن السادس عشر (١٥١٤) الأتراك العثمانيون .

وكان على بيزنطة (ومعها المسيحية بأجمعها / أن تدفع ثمناً باهظاً لقاء هذا الحساب الخاطيء ، لأن الطورانيين ، ما أن سقط أمامهم المعقل الأرمني حتى افتتحوا آسيا الصغرى بأكملها على حساب اليونانيين . وببشر الشعب الأرمني بمهاجرة كبرى نحو الغرب فراراً من وجه الغزاة ، بالغاً كيليكية ومولدافيا وهنغاريا وحتى بولونيا .

وفي كيليكية تكونت مملكة مستقلة « أرمينيا الصغرى » أو « أرمينيا الجديدة » بمستوى إمارة في ظل الأمير روبن . دامت ثلاثة قرون (١٠٨٠ - ١٣٧٥) قبل أن تزول بعمل فئة من سادتها الأرمن على تسليمها للماليك وللتركمان .

وأنشأ تحرير بلاد فارس عام ١٤٧٢ من نير التركمان وضعاً جديداً . حيث وجد شطر لا بأس به من أرمينيا التقليدية ، نفسه في عداد المناطق التي استردها الشاه عباس الأول في القرن السابع عشر . ولما كان هذا الشاه يمارس في الحرب سياسة الأرض المحروقة فقد نقل سكان الأقاليم الأرمينية في الشمال بأكملهم إلى الجنوب من إمبراطوريته . ومن هنا أهمية المستوطنات الأرمينية التي ما تزال متصلة في طهران وفي جنوب إيران في العصر الحديث .

وقد أبصر الأرمن الباقون في أرمينيا . الخاضعون من جهة للأتراك ومن الجهة الأخرى للفرس ، أملاً كبيراً في نهاية القرن الثامن عشر وهم يرون إلى القوة الروسية ، القوة المسيحية تظهر على مسرح الشرق الأدنى . وتظهر الرغبة في الامتداد إلى ما وراء القوقاز ، نحو الجنوب والجنوب الشرقي . قبل ذلك ، في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، حاول الأرمن - عشباً بلا جدوى - العثور على عون في الغرب المسيحي ، متوقعين تدخلاً عسكرياً من الدول الغربية ينقذهم من النير التركي . ولم تثبط روسيا هذه الآمال الجديدة ، واجلة في جيوش المتطوعين الأرمن قوة من الرصيد لا يستهان به ، أتاحت لها ، في نهاية الحروب الأربع التي شنت على الفرس ، احتلال الأراضي التي تشكل اليوم بصورة تقريبية أرمينيا السوفياتية . وعند انتهاء الحرب الروسية - التركية لعام ١٨٧٧ - ١٨٧٨ ، اختار مئات الآلاف من الأرمن ، بإياحة من معاهدتي سان ستيفانو وبرلين (١٨٧٨) ، الانتقال إلى المنطقة الروسية ، الفردوس المنشود في نظرهم بالمقارنة مع تركيا ، حيث أنشئت « منطقة أرمينية » متمتعة باستقلال إداري ذاتي معين . فكان ذلك ليواجهوا في الحال سياسة تمثل وتحول إلى الروسية باللغة الإفراط .

كانت روسيا هي التي أوقدت نيران الحرب الروسية - التركية لعام ١٨٧٧ - ١٨٧٨ على أثر المذابح التي إقترفها الأتراك في بلغاريا بالبلغار والصرب. وقد ترتب على هذا الحدث نتائج جسام على تطوّر المسألة القومية الأرمنية. فالثوريون القوميون الأرمن، الذين سوف يتجمعون فيما بعد - في حزب الطاشناق، علّلوا النفس في أن يطبقوا لصالح قضيتهم الخاصة ما سُمّي بالـ « طريق البلغاري » أعني بالسياق المتضمن مراحل ثلاث: إبتداء بجيشين ثوري وقومي يتبعه قمع رهيب من جانب الأتراك، يقود في مرحلة ثالثة، برد الفعل، إلى تدخل من جانب الدول وإلى التحرر القومي، للأسف إن الأتراك أنفسهم كذلك اعتبروا التجربة وأقسموا أن يفعلوا كل ما من شأنه أن يجنبهم تكرار السيناريو البلغاري في المناطق العثمانية المأهولة بالأرمن. وكان البند ١٦ من معاهدة سان ستيفانو والبند ٦١ من معاهدة برلين قد مهّدوا لهذا السياق بتدويل المسألة الأرمنية، فإرضين على الباب العالي إصلاحات في مقاطعات موخ Mauch وفان Van وأرضروم المأهولة بأغلبية أرمنية، ومانحين لهؤلاء الأرمن ضمانات لامنهم ضد أعمال العنف، المتكررة، من أكراد وشركس هذه المناطق، الجميع تحت المراقبة الروسية في بداية الأمر ثم تحت مراقبة الدول الكبرى. ورداً على سياسة الدول الكبرى تصلّب عبد الحميد في سياسته الخاصة، مستغلاً بادية ذي بدء الخصومة القليدية بين الأرمن والقبائل الكردية والشركسية المجاورة، وعاملاً على تسعير نيرانها عند الإقتضاء، لإنهاء كل مقاومة أرمنية. وفرضت على المناطق ذات الأكثرية الأرمنية سياسة إسكان مكثفة من العناصر الكردية لتعديل الصفة العرقية المميزة. وكان هؤلاء القادمون الجدد الذين لم يُنظر في أي ترتيب لاستقبالهم، عائلة الفلاحين الأرمن المستترفين من قبل بدفع ضريبة مزدوجة للدولة العثمانية ولرؤساء العشائر الكردية. وعمل العنصر الكردي الذي كان فضلاً عن أنه مدمج بالسلاح معاً في فيالق الخيالة المفزعة الكردية « الحميدية »، على إشاعة الرعب في الفلاحين الأرمن العزل. ورداً على حملة الرعب هذه تنظمت المقاومة الأرمنية في المناطق المحيطة. وإلى هذا

العهد ترجع ولادة حزبين سياسيين أرمينيين كبيرين، ما يزالان يعملان بنشاط إلى اليوم هما : الهنتشاق Hentchg (البوق) ، المنشأ في عام ١٨٨٩ في جنيف والطاشناق Tachnag (اختصار « طاشناق زويتون » - الإتحاد) المنشأ عام ١٨٩٠ في تركيا .

وباشر السلطان ، وقد عزم على أن يكون أكثر حسماً بـ « حل » المسألة الأرمنية بجعل الإصلاحات المطلوبة من قبل الدول الغربية الكبرى غير ذات موضوع باستئصال الأرمن . فكان ذلك شأن العصابات الكردية والتركية (« الباشبوزق » الشهيرة) التي حرضها المُلَّة Mullahs بكشفهم « لمؤامرة أرمنية » على الإسلام ومناداتهم بالحرب المقدسة . وكانت تلك المذابح التي ابتدأت في أيلول / سبتمبر ١٨٩٥ في مناطق الشرق وامتدت إلى الأناضول الشرقي بأكمله ، ثم إلى المدن الكبرى كالقسطنطينية . واستمرت بعد توقف قصير يعود إلى احتجاج بريطاني . حتى عام ١٨٩٦ . وفي نهايتها مني السكان الأرمن بنقص مقداره ٤٠٠,٠٠٠ منهم ٣٠٠,٠٠٠ قتلوا أو ماتوا جوعاً وعطشاً ، و ١٠٠,٠٠٠ فروا باتجاه البلقان .

وقد ابتعث مجيء رجال تركيا الفتاة من لجنة الإتحاد إلى الحكم عام ١٩١٠ وعودهم المقطوعة بالإعتراف بحقوق الأرمن أملاً كبيراً لدى هؤلاء . إلا أنها آمال خابت بسرعة لأن سياسة التريك سرعان ما راحت تحتدم بشدة بالنسبة لسياسة السلطان عبد الحميد ، مثيرةً لتمردات مسلحة في سائر أنحاء الإمبراطورية ، عصيان دروز سوريا وعرب فلسطين والعراق (١٩١٠) واليمن (١٩١١) وأخرى كذلك في مقدونيا (١٩١٣) .

ولقد وضع اندلاع الحرب في عام ١٩١٤ الأرمن في موقف ، ولو أنه صعب لم يكن مجهولاً مع ذلك لديهم : فكثيراً جداً على مدى تاريخها الطويل ما وجدت أرمينيا نفسها في موقع الرهان ، واقعة في شباك المرامي التوسعية المتعارضة لإمبراطوريتين متنافستين متخاصمتين . فلم يكن هناك في الحقيقة سوى الكرملين يحلم بالامتداد إلى ما وراء القوقاز . وفي السلطة صار رجال

تركيا الفتاة يُعَدُّون مشروعاً كبيراً للوحدة الطورانية متجه إلى فتح أراضي في شرق القوقاز (حركة معاكسة لحركة الروس) وفي آسيا الوسطى ، هناك نفسه من حيث برز العثمانيون فيما مضى . وسوف يتيح الإلتقاء بالسكان الطورانيين من التتر الأذربيجانيين وتركمان تركمانيا أو سكان أوزباكستان الواقعين تحت السيطرة القيصرية . ابتعث «إمبراطورية السهوب» . وكان لا بد للمعركة الأرمينية ، العارضة الدخيلة ، على الصعيد العرقي ، الحاملة لهوية قومية خاصة ، غير المسلمة ، الواقعة عند ملتقى القوقاز وفضلاً عن أنها سياسياً متجهة نحو الخصم الروسي ، من أن تُزال من وجهة نظر الوحدة الطورانية هذه .

منذ مستهل النزاع حاولت تركيا استخدام الأرمن - القابعين على طرفي حدودها مع روسيا - لإحداث ثوراناً معادياً للروس عبر القوقاز ، واعدة إياهم بالمقابل بإنشاء أرمينيا مستقلة تحت إشراف تركي تضم الأراضي الواقعة على جانبي الحدود . فرفض حزب الطاشناق هذا العرض ، مشيراً إلى أن الأرمن لا يريدون التحول عن موقفهم التقليدي من الولاء تجاه الدول التي كانوا مواطنين فيها . وهكذا راحت مشاعر الأتراك المعادية للأرمن تستشيط يعزها هذا الرفض وتزيدها كذلك مسارعة الأرمن الموجودين تحت السيادة الروسية إلى التعاون مع جيش القيصر . وكما عبّر بوضوح عن ذلك الكاثولييكوس نيقولا الثاني . كان نصر سريع للروس يمثل في أعين الأرمن أكثر فرضية مواتية لآمتهم ولأولئك الذين باتوا منذئذ كرهائن في المقاطعات العثمانية . ومن هنا جاء إنشاء فيلق أرمني يضم أربعة آلاف متطوع من الترانسقوقازيا ، يساند الجيش النظامي حيث يوجد من قبل عدد كبير من الضباط والجنود الأرمن . فسهل التقدم الروسي في الجزء التركي من أرمينيا . وإذا اعتبر الأرمن مسؤولين عن اندحار الجيش التركي (مسؤولية جماعية ..) فلأنهم أخذوا من جديد يتعرضون لمذابح أثناء انسحاب الأتراك ، في حين كان الجنود الأرمن المتطوعون في الجيش العثماني يجردون من أسلحتهم . ولم يكن ذلك إلا بداية .

ففي ٢٤ نيسان/أبريل ١٩١٥ جرى تنفيذ مخطط جديد لاستئصال الأرمن

من قبل الحكومة التركية أوسع كثيراً من مخطط عام ١٨٩٥ . في كافة أنحاء البلاد انتفض على الأرمن جنود وشرطة أتراك وقبائل كردية وشركسية وقطاع طرق من كل لون ، مستيقنين رسمياً من عدم القصاص ، فراحوا في البداية يفضلون إبادة الشباب ، في حين كان المعجزة من شيوخ ونساء وأطفال ، دون دفاع وأقل مقاومة ، يساقون فيما يوهم بأنه أداة نقل ، إلى صحارى سوريا وما بين النهرين ، نحو معسكرات مجهولة حيث يكون من الواضح . وقد أنهكهم الجوع والبرد والإغتيال ، أنهم لن يلبسوها أبداً . فمن ٢,١٠٠,٠٠٠ أرمني كانوا وما يزالون في عداد سكان الإمبراطورية العثمانية قضى ١,٢٠٠,٠٠٠ نسمة منهم نجهم ، هكذا في ظروف مرعبة فيما بين عامي ١٩١٥ و ١٩١٨ . وفيما بعد إتخذت الحكومة التركية من النشاط الثوري الأرمني ذريعة لتبرير إزالة أمة كاملة غير تركية . ولكن هذا النشاط الثوري المتطرف لم يكن إلا بفعل حفة من المناضلين وقمعها لا يكون في وسعه على أي حال أن يرر ما كان إبادة جنس عن سابق تصميم^(٤) . ويجب أن نحدد بدقة من جهة أخرى أنه إذا كان جماعة تركيا الفتاة قد استغلوا التناقضات على المستوى الديني وأذكروا نيرانها بأن أضفوا ترجيح الهوية الجنسية التركية وحدها في الدولة وإزاحة كل ما كان في وسعه أن يشكل عقبة في طريق ذلك . إن فكرة العرق وليس الدفاع عن الدين هي التي كانت وراء المذابح ، ولم يأت « الدفاع عن الإسلام » إلا ثانوياً جداً في النطاق الذي كان فيه انتماء الأرمن إلى المسيحية يشكل تعميقاً لهويتهم القومية الخاصة ، وما كان المسؤولون الدينيون على خطأ في العالم العربي ، الذين أدانوا بالإجماع تلك المذابح كأمر مخالف للخلق المسلم . وكان من شأن الأكراد وإن كانوا مسلمين سنة ، أن راحوا من جهة أخرى يعانون نفس المصير في السنوات التالية .

بعد المذبحة البشرية وضعت الحالة المباشرة لها بعد الحرب من جديد تحت إشارة الأمل . وعادت أرمينيا المستقلة من جديد حقيقة واقعة عندما أعلن أرمن ما وراء القوقاز (ترانسقوقاز) في تيفليس (أيار / مايو ١٩١٨) . في نهاية مقاومة طويلة للأتراك ، أرمينيا دولة مستقلة تديرها حكومة الطاشناق . إلا أنه

كان عليها أن تستسلم في تشرين الأول / أكتوبر ١٩٢٠ تحت الضربات المتضاربة من ناتار أذربيجان - الأعداء التقليديين للأرمن - والجيش الكمالية المتأكدة من سلبية الحلفاء الذين ما كانوا ليريدوا تعريض مصالحهم الاقتصادية في تركيا الجديدة للخطر . ولم يهرع الروس ، تلبية لنداء الأرمن إلا بعد أن سحقوا وجعلوا من أنفسهم وسطاء ، وباشروا بالاعتماد على الشيوعيين الأرمن تحويل أرمينيا إلى سوفياتية بقمع لا رحمة فيه . ولم يلبث تحويل «الوطن القومي الأرمني» إلى روسنة مقننة^(٥) .

وثمة وجه آخر هش للإستقلال الأرمني هو إنشاء وطن قومي في كيليكية تحت الحماية الفرنسية عام ١٩١٨ - ١٩١٩ بموجب شروط الهدنة في مودروس (الموقعة من تركيا وبريطانيا العظمى باسم الحلفاء) . فتدفق إليه للاستقرار ١٥٠,٠٠٠ من اللاجئين الأرمن إلى سوريا وما بين النهرين ، يملأهم الأمل . وقُضي على هذا أن يكون نذيراً لخروج جديد لأن فرنسا عدلت ، تحت ضغط مزيج من هجمات الأتراك الكماليين ومن القوى العربية بقيادة الأمير فيصل القادم من مكة الذي كان هو أيضاً يفضل مملكة له ، عن احتلال كيليكية ، الذي قدر بأنه باهظ التكاليف ، وتخلت عنها إلى تركيا باتفاقية تشرين أول / أكتوبر ١٩٢١ .

وكان آخر مشروع لأرمينيا مستقلة هو ذلك الذي أقرته معاهدة سيفر (١٠ آب / أغسطس ١٩٢٠) بين الحلفاء وتركيا . ففي هذه المعاهدة رأت أرمينيا نفسها وقد اعترفت بها بحكم القانون (في بندي ٨٨ و ٨٩) في حين كان رئيس الولايات المتحدة ولسن مكلفاً بتعيين الحدود بين تركيا والدولة الأرمنية وبيان يخصها بمر إلى البحر . وانتهى ولسن فعلياً بتعيين تلك الحدود في ٢٢ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٢٠ ولكن الرأي العام الأميركي عارض في إرسال جيوش لضمان تطبيق هذا المخطط^(٦) . فإن التملل العسكري التركي وورغبة الحلفاء في أن يتدبروا المحاور التركي الذي بات من الضروري من الآن فصاعداً التعامل معه على رقعة شطرنج الشرق الأدنى كل ذلك جعل أحكام معاهدة سيفر باطلة . وفي تموز / يوليو ١٩٢٣ إبان توقيع معاهدة لوزان لم يعد ثمة مسألة لأرمينيا المستقلة ولا حتى ذكر لوطن أرمني أصغر . فتأثير بريطانيا العظمى ،

التي كانت تنوي المساومة على هذا العلول عن وطن قومي أرمني مقابل توقف الأتراك عن المطالبة بولاية الموصل ، ثم التخلي عن آخر مشروع . ولكن ما يكون أن أرمينيا السوفياتية بقيت الوطن القومي الأرمني الوحيد .

إن جمهورية أرمينيا الاشتراكية السوفياتية تعد اليوم ٢,٩٠٠,٠٠٠ نسمة من الأرمن . في مقابل ٦٠٠,٠٠٠ في جمهورية جورجيا الاشتراكية السوفياتية و ٦٠٠,٠٠٠ في أذربيجان (الجمهورية الاشتراكية السوفياتية) جارتها .

لقد أثارت القضية الأرمنية كثيراً من التعاطف ومشاعر الحق في الرأي العام الغربي ولا سيما في فرنسا وبريطانيا ؛ فإن القوميين الأرمن الذين اقترحوا كثيراً في مناسبات عديدة من بلوغ أهدافهم في تلك الحقبة الحاسمة من بداية القرن لم يكن ينقصهم لا الجلد ولا الفاعلية القتالية . كان ينقصهم فحسب أن يتهاى لهم في الغرب جماعة ضغطة قادرة حقيقة على « إجبار » حكومات لم تكن تفهم إلا لغة مصالحها الاقتصادية والسياسية .

٣ - الأقليات الأرمنية في الشرق الأدنى :

إنه لمن الصعب اليوم الكلام عن مشكلات الأمة الأرمنية دون الرجوع إلى تطور الطوائف الشتاتية بين الماضي والحاضر في الشرق الأدنى وبخاصة تطورها في لبنان . هذه الطوائف التي تقلص عدد بعضها جداً اليوم تحتل مكانة رئيسة تماماً في الحياة القومية الأرمنية . بصفات عديدة : في أعين شعب متفرق ، يشعر في بلدان الغرب بفقدان هويته بالتمثل (وهو ما سمي بالـ « مذبحه البشرية البيضاء ») ، فإن الطوائف الشرقية تمثل مستودع الصيانة الأكفأ لجميع أشكال الخصوصية الثقافية الأرمنية ، المثال نفسه لهوية قومية ناهضة ومؤكدة . وفي الاعتبار الثاني فإن قلب الحياة السياسية الأرمنية الشتاتية يقع في الشرق وبصورة أدق في لبنان . وسوف نرى فيما يلي الانفعالات الكبرى والتيارات السياسية الأرمنية الجديدة ، تلك نفسها هي التي تبث الدينامية في الشتات وتنهز حتى أعماق وجوده في الغرب ، تنبعت وتنتشر كأنما هي موجات زلزالية منطلقة من بؤرتها في لبنان . وأخيراً ، على بعد مئات من الكيلومترات فحسب عن القرى

الأرمنية القديمة في تركيا التي أفرغتها المذابح من سكانها على نطاق واسع ، تبدي هذه الطوائف شهادتها بوجود مشكلة لم تحل . فإنها توجه ببقائها تكذيباً للدول الكبرى التي تعتمد على الهجرة نحو الغرب لتحل المشكلة الأرمنية نهائياً ولا يبقى لديها ما تعود به إلى التعرض للحالة الراهنة الإقليمية الملائمة لتركيا . وهذا هو في التحليل الأخير ما يجعل بقاءها ثميناً جداً في أعين جميع القوميين الأرمن^(٧) .

أ - التنظيمات السياسية الأرمنية في البلدان العربية :

إن معظم التنظيمات السياسية الأرمنية في البلدان العربية هي أرمنية بنوع خاص - أعني إنها لا تجند في صفوفها أحداً من الناطقين بالضاد - وهي جميعها مرتبطة عضواً بفروع أخرى مُثَلَّة متطورة في البلدان المرحجة بوجودها من العالم بأكمله : الولايات المتحدة ، فرنسا ، اليونان ، إلخ . وقد لعب أصحاب المقامات الكهنوتية الرفيعة ، في جميع الأزمنة ، دوراً هاماً في إدارة هذه الأحزاب ، إلى جانب الزعماء العلمانيين . وهذه التشكيلات السياسية ثلاثة : حزب الطاشناق والهيشتاق والرامقافار ، وهي توسع نشاطاتها إلى الميادين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية يكملها عدد كبير من الجمعيات الفنية والأدبية والمدارس والنوادي الرياضية والجمعيات الخيرية والتعاون ، يديرها مباشرة مناضلو تلك الأحزاب . وبالنظر إلى هذه البُنى في التأطير الاجتماعي - السياسي القوي ، فإن قليلاً من الأرمن المستقرين في البلدان العربية ، قد أفلتوا من تأسيس مباشر أو غير مباشر في حياتهم اليومية .

أقدم هذه الأحزاب السياسية هو الهيشتاق (البوق) ، أسس في جنيف عام ١٨٨٩ . كان هدفه تحرير أرمينيا التركية وإنشاء دولة مستقلة . وكانت أيديولوجيةً قريية جداً من أيديولوجية الاشتراكيين - الديموقراطيين الروس . ولم يعد يملك اليوم ، وقد مني بالانحلال ، إلا إدارات منطقية في الولايات المتحدة وفي بيروت وحلب . ويرى معيويه أنه شديد المواكبة للمخط السوفياتي . وقد دبّ في صفوفه ، في بداية السبعينات ، في لبنان ، اشتقاق معاد للسوفيت قلده أرمن شاريب Armen Charib .

يأتي على يمينه حزب الطاشناق الذي كان دائماً خصمه الرئيسي ، ويدعى أيضاً « الجبهة الثورية الأرمنية » أنشئ عام ١٨٩٠ في تركيا نفسها ، للأهداف نفسها ، في الأصل ، ولكن بمزجة امتلاك ، منذ البداية ، لتنظيم سري مسلح في تركيا ، وفي القوقاز وفي إيران . ومع أنه يعتبر اليوم الجناح الأكثر محافظة في الحركة القومية الأرمنية ، إلا أنه يملك ماضٍ « يسارياً » : إذ أنه لارتباطه منذ نشأته ، بالدولية الاشتراكية الثانية ، على غرار الهيتشاق فإن الطاشناق يؤكد على أنه كان يستلهم مباشرة من مبادئ الحزب الاشتراكي الثوري الروسي ، التنظيم الشعبي الذي كان يدعو جماهير الفلاحين إلى الثورة المسلحة . وكان المحرك الهام ، بتفرضاته الممتدة إلى جميع مناطق أرمينيا المأهولة ، في معارضة النظام القيصري بقدر ما كان في معارضته للسلطان عبد الحميد سواء بسواء . وقد شارك في ثورة ١٩٠٦ في إيران ، مؤيداً بذلك تخوفات البارون الروسي تولديه الذي أعلن في الدوما : « لا بد من العمل ، بالضرورة على تدمير هذه العصبة القومية التي تكافح على جبهات ثلاث معاً والتي تغذي الحركات الثورية في امبراطوريات ثلاث »^(٨) . وبالفعل ، ظهرت الطاشناق دائماً متسمة بملامح حركة ذات فعالية متطرفة تملك بنية عسكرية تحتية مؤثر أكثر منها على شكل عصابة من الأعيان التقليديين . فإن تجنيدها لأعضائها ، غير المتجانس إلى حد ما ، الذي يطال شرائح شعبية في بلدان عديدة (من ضمنها الشرق الأدنى العربي) ، يساهم في تحديد تيارات راديكالية في صميمها نصب في نشاطات اجتماعية هامة جداً . وشيئاً فشيئاً أفسحت العائدية الاشتراكية ، لديها ، بكل وضوح المجال للأولوية المطلقة المعطاة للكفاح وللقيم القومية^(٩) .

وقد وقعت القطيعة بين التشكيلات السياسية الأرمنية في حزيران / يونيو ١٩١٨ عند وشك إنشاء أرمينيا المستقلة . إذ اتخذ عندئذٍ الكفاح بين حزبي الطاشناق والهيتشاق للإتفراد بالإشراف على السلطة أبعداً مذهلة . عندما شُنّ مناوئو الحزبين ، المنظمين تنظيمياً فدائياً حرباً بين الأخوة ، دامية إلى أبعد حد ، خرج الطاشناق منتصراً منها انتصاراً مؤقتاً . وفي النهاية عندما حدثت

انتفاصات شيوعية وتدخل الجيش الأحمر لطرد الطاشناق من السلطة وإعلان جمهورية أرمينيا السوفياتية (٢ كانون أول / ديسمبر ١٩٢٠) منع الهيتشاق دعمه للنظام الجديد وأدان ثورة ١٨ شباط / فبراير ١٩٢١ المسلحة المعادية للسوفيات .

وظل أهم سبب للشقاق بين الطاشناق والحزبين الأرمنيين الآخرين ، الهيتشاق والرامقافار ينحصر في الموقف من الإتحاد السوفياتي وفي تقدير دوره في المسألة الأرمنية . فالهيتشاق والرامقافار يقدران بأن الإتحاد السوفياتي قدم حلاً مقبولاً نسبياً للمسألة القومية بإنشائه جمهورية أرمينيا السوفياتية ، نواة تنضم إليها فيما بعد الأقاليم المحررة من تركيا . بالمقابل يعتبر الطاشناق الإتحاد السوفياتي عدواً على نفس مستوى تركيا ، طالما إنه منذ عام ١٩٢٠ يمارس سياسة روسنة أرمينيا السوفياتية ويعترف بالحالة الراهنة الإقليمية ويفرض على الأرمن نظاماً شمولياً .

إن حزب الرامقافار ، المشكل في معظمه من البورجوازيين الكبار ومن رجال الكهنوت ومن المثقفين ، ينحدر من اتحاد تنظيمات ثلاثة في عامي ١٩٠٨ و ١٩٢١ هي : حزب أمينكان ، المؤسس عام ١٨٨٥ في فان والفرع المنشق من الهيتشاق في عام ١٨٩٦ ومجموعة « لیسرالیة » متشكلة في عام ١٩٠٨ . ومع أن الرامقافار متعلق أشد التعلق بمبادئ التحررية الاقتصادية والسياسية فإنه اتجه في غالب الأحيان إلى التعاون مع روسيا (القيصرية أو السوفياتية) لمواجهة الخطر التركي . من هنا إن الرامقافار والهيتشاق تعاونوا في الشتات ، غالب الأحيان رغم ما بينهما من تباعدات أيديولوجية واضحة . وحزب بلا مناصلين ولكنه حزب غني ، متين بقوة التأطير الاجتماعي - الثقافي المكتسب بواسطة الانتماء العام الأرمني للبر والاحسان ، المؤسس في عام ١٩٠٦ والذي يهيمن عليه ، فإن الرامقافار يعتبر بدون زوال الحظوة احتمال مشاركة الأرمن في أحزاب سياسية ناطقة بالضاد ولا سيما في لبنان .

فمنذ تأسيسها جندت الأحزاب الشيوعية للبلدان العربية نسبة كبيرة في

صفوفها من الأرمن احتلوا أحياناً مناصب من الدرجة الأولى في السلطات القيادية لهذه التشكيلات . حتى ١٩٤٦ - ١٩٤٨ كانت آلاف عديدة من أرمن هذه البلدان ، متعاطفة مع الشيوعية أو مناضلة في صفوفها . والحال أن هذه الأحزاب الشيوعية الشرق - أوسطية ، هي نفسها ، نظرة معينة للمسألة الأرمنية . فبخلاف الأحزاب الأرمنية الخاصة الطاشناق والهيئتاشق والراماقافار ، تعتبر أن حل المشكلة الأرمنية في العالم لا تتطلب مساهمة الطوائف الأرمنية في البلدان العربية ، إذ أن الاتحاد السوفياتي وحده هو الضامن لحقوق الأرمن القومية وتتعترف بعدم المساس بالحدود السوفياتية - التركية .

ب - الطائفة الأرمنية في لبنان هي : القاطرة ، السياسية للشنتات (١٠) :

إن الخمسة آلاف أرمني ، وأكثرتهم من الكاثوليك التي كانت هي عدد الطائفة الأرمنية اللبنانية في عام ١٩١٤ أصبحت اليوم ٢٥٠,٠٠٠ تقريباً ، يرتبط ٨٠ ٪ منهم بالكنيسة الرسولية الأرمنية و ١٣ ٪ بالكاثوليكية (الشريحة الأكثر يسراً من السكان الأرمن) و ٥ ٪ منهم تنتمي إلى البروتستانتية . وتسام الكنيسة الرسولية في هذه الطائفة دائماً وفقاً للقانون الأساسي الأرمني الممنوح في عام ١٩٦٣ من قبل العثمانيين ، الذي يسمح لها بتسيير أمورها بنفسها والإشراف على شبكة كاملة من التنظيمات المدنية والدينية . ومنذ انقراض اللاجئيين في المدينة سهّل تجمعهم وعلى وجه أخص في بعض أحياء بيروت كبرج حمود وخليل بدوي - وهما اليوم أغلبية أرمنية واضحة - نحو تأطير الطائفة السياسي . كذلك فإن زحلة وطرابلس وعنجر تحتوي على جماعات أرمنية هامة .

إن الأحزاب السياسية الأرمنية ، على وجه الخصوص ، على اختلافها تتمثل في لبنان . فالهيئتاشق أقام فيه جهازه الإداري وهو يتمثل فيه أكثر منه في الغرب حيث لم يبقَ له فيه إلا بقايا . وأعضاؤه المتممون ، وإن كانوا ملوكيين ، يؤدون واجباتهم الدينية وكأعضاء الراماقافار يتجهون نحو اتشميادزين . أما الطاشناق فإنه كان يسيطر تماماً على المسرح السياسي - الأرمني - اللبناني حتى هذه السنين الأخيرة . وكجميع الأحزاب الشيوعية

العربية ضم الحزب الشيوعي اللبناني علداً هلماً من الأرمن .

وكان حصول الطائفة الأرمنية على حق التمثل في البرلمان اللبناني في عام ١٩٣٤ بنائب واحد كان في ذلك الحين عضواً من الطاشناق (خلفه عام ١٩٣٧ عضو من غير الطاشناق) . وبعد عام ١٩٤٣ أصبح العدد اثنين بتحالف جميع الأحزاب الأرمنية .

إن أهم حركات المهجرة التي اتسمت بها الطائفة منذ مطلع القرن لم تتوقف حقيقة بعد الحرب العامة الثانية ، إذ لم يكن شيء ثابت في هذا العالم الأرمني الشرقي : ثلاثون ألف أرمني من سوريا ولبنان غادروا نحو أرمينيا السوفياتية وإبان الحملة التي نظمها الاتحاد السوفياتي لإعادة إسكانها ؛ وعلى أثر الحرب - العربية - الإسرائيلية عام ١٩٤٨ نزح عدد من اللاجئين الأرمن من فلسطين ، وفي الستينات والسبعينات جاء آخرون من سوريا ومن العراق إلى لبنان هرباً من وضع سياسي أو اقتصادي متردي في هذين البلدين . وأخيراً ، انطلاقاً من عام ١٩٧٥ ، على أثر الحرب الأهلية ، سوف نسجل هجرة جماعية أرمينية جديدة من لبنان باتجاه أوروبا والولايات المتحدة . كما وأن المجابهات الدامية بين الكتائب والأرمن (١٩٧٩) والخراب الذي حل ببيروت جراء المصادمة الفلسطينية - الإسرائيلية صيف ١٩٨٢ والمجابهات بين فلسطيني منظمة التحرير الفلسطينية OLP والمنشقين المواليين لسوريا في أواخر عام ١٩٨٣ واختلال الأمن الناجم عن ذلك ، كل هذا قد فاقم أيضاً ذلك الاتجاه إلى الهجرة التي نسمي المنظمات السياسية الأرمينية بالمقابل إلى كبح جماحها .

ولقد ابتعثت السياسة السوفياتية في المباشر بعد الحرب أملاً عريضاً في مجموع الشتات الأرمني . فالاتحاد السوفياتي بمطالبته خاصة بمقاطعتي كارس وArdaahan تحت السيادة التركية ، كان يطرح نفسه مدافعاً عن القضية الأرمينية : كانت سياسته تبدو أنها تتولى مع تركيا المفاوضة حول حدود نسوية التنازع الإقليمي الأرمني - التركي . ولقيت حملة التشجيع الواسعة النطاق للهجرة إلى الاتحاد السوفياتي تقبلاً حسناً لدى جميع الأحزاب الأرمينية

التي ، إذا سقطت جميع الاتجاهات من حسابها ، كانت تنقذ عندئذٍ ، في التكثير ، إن ذلك كان ربما هو الحل الأفضل لوضع نهاية لحالة النفي والتشرد بلا جنسية لمعظم الأرمن . وسجل عام ١٩٤٧ توقفاً فظيعاً للقوة في العودة إلى الوطن المقررة من الاتحاد السوفياتي ؛ فالتأثقون إلى الهجرة الذين صفوا ممتلكاتهم ، غالباً بجزء زهيد من قيمتها ، وقفوا ينتظرون عبثاً مراكبهم وكثيراً ما لقوا أحوالاً مؤلمة . فضلاً عن أن خيبة أمل المهاجرين أمام المصاعب الهائلة التي صادقتهم في موطنهم الجديد أخذت تنتشر وتُعرف . وشهدت سنوات ١٩٤٧ - ١٩٤٩ على الساحة الدولية بداية الحرب الباردة بين الدولتين العظميتين . ويتأثر من هذا التردّي في العلاقات الدولية ، ويتعلّلات من شكاويها الخاصة راحات الطائفة الأرمنية تشاهد استيقاظ العداء بين الموالين للشيوعية والمعادين لها ، ذلك العداء الذي لم يكن بالفعل قد خمد تماماً أبداً .

فإبان مؤتمره الرابع عشر المنعقد في القاهرة عام ١٩٤٧ بدأ حزب الطاشناق تعديل موقفه تعديلاً أساسياً من الاتحاد السوفياتي راجعاً عن دعمه الممنوح لمحاولاته في استرداد المقاطعات الأرمنية ومانحاً منذئذٍ دعمه لسياسة الولايات المتحدة الدولية . ثم أُيد هذا الموقف في المؤتمر السادس عشر المنعقد في القاهرة عام ١٩٦٥ ، محدداً انضماماً صريحاً ونهائياً للطاشناق إلى المعسكر الغربي .

في أثناء هذه السنوات نفسها ، نشبت في لبنان أزمة كان من شأن دويها أن يكون هائلاً في الشتات الأرمني كله ؛ فإن هذا الشتات المنقسم إلى معسكرين ، كما كان من قبل ، صيف ١٩٣٣ ، إبان الاضطرابات التي تلت مقتل أسقف إيتشميادزين غ . طوريان Gh. Tourian في الولايات المتحدة ، من قبل عضوين من الطاشناق . عندئذٍ انطلقت حرب بين الإخوة ، حصد التبادل بالقتل واحداً بواحد بين « طاشناقين » و « معادين للطاشناقين » ، مزقت جميع فئات المجتمع الأرمني ، من المثقفين ورجال الكهنوت حتى الطبقة الدنيا . أما في عام ١٩٥٢ فإن النزاع انصب هذه المرة على مسألة انتخاب الكاثوليكيوس الجديد في كيليكية .

ولا بد من الذكر هنا بأن كاثوليكوس كيليكية هذا ، ويدعى كذلك كاثوليكوس سيس ، يجلس في كرسى الأسقفى ، في الحقيقة ، في أنطلياس بلبنان ، إذ كان هذا الكرسي قد نقل إلى حلب ، ثم أخيراً إلى تلك الضاحية من شمال بيروت عام ١٩٣٠ بعد استرجاع الأتراك لكيليكية . ولهذا الكرسي ، الذي يدعى كرسي « كيليكية » تاريخ طويل ، كان قد بُت على الرغم من عودة الكاثوليكوس إلى ايتشميادزين عام ١٤٤١ . فهو يتمتع باستقلال ذاتي قانوني وإداري تام مع اعترافه من جهة أخرى بسيطرة روحية معينة لإيتشميادزين . ومنذ عام ١٩٣٣ كان النزاع كامناً ، لأن قسماً من الشتات الأرمني ، كما الطائفة في لبنان كان يشكو من أن كاثوليكوس ايتشميادزين ومعها الاتحاد السوفياتي استطاعوا بواسطة كاثوليكوس في كيليكية استمالته إلى سياستهم ، أن يتدخلوا في شؤون الطائفة اللبنانية وأن يمارسوا تأثيراً سياسياً على جميع أسقفيات الشتات المرتبطة بأنطلياس . وكان كاركيين Karekene الأول ، كاثوليكوس كيليكية السابق ، المتوفى عام ١٩٥٢ ، كان وراء ذلك باعتباره راهباً من ايتشميادزين ومواطناً سوفياتياً . وقد أعطى انتخاب بديل عنه لحزب الطاشناق الفرصة لمعارضة تأثير ايتشميادزين بقرض كاثوليكوس أكثر استقلالية . ودام امتحان القوة مع ايتشميادزين حتى عام ١٩٦٥ . وفي نهايته توصل الطاشناق إلى العمل على انتخاب وتنصيب المونسنيور زاريه Zareh ، أسقف حلب ، الأكثر تلاؤماً مع أمانيه . فأمن هذا الانتخاب للطاشناق الهيمنة السياسية والإدارية على الطائفة الأرمنية الغريغورية الهامة في لبنان ، التي قررت ، فضلاً عن ذلك الارتباط بها أبرشيات إيران واليونان. كما بعض أبرشيات الولايات المتحدة التي تشاركها نفس العداء لايتشميادزين . ومع أن الطائفة الغريغورية أشبه بوجود رأسين لها فإنها حافظت رسمياً على مظهر الوحدة .

يبد أن أزمة الخمسينات في المعاداة للسوفيت كانت لها مضاعفات هامة داخل حزب الطاشناق نفسه . إذ لم يجر بلا تحفظات انضمام أعضاء الحزب إلى حركة المعاداة للسوفيت ، « الحظ المتقلب » من حيث المبدأ الذي فرضه واهان تافاساريان Vahan Navassartian ، ففي عام ١٩٥٣ جذب نائب

طاشناق قديم في البرلمان اللبناني هو خوستوف تورونديان ، معه للخروج من الحزب عدداً ما من المتسبين المعتمدين بأن في وسع القضية الأرمنية الكسب من المحاولة ، في حدود معينة من اللعبة كذلك بورقة « الحماية » السوفياتية . وأثناء الخمسينات اختفى الـ « حرس القديم » من القوميين ، المتسم بتجربة أرمينيا المستقلة لعام ١٩١٨ - ١٩٢٠ ، الذي تعتمده مشاعر المعاداة للسوفييت دون تسامحات ، من الحياة السياسية اللبنانية بالاعتزال أو بالموت . وسوف تكون الموجة الجديدة من الأسماء المغفلة التي ستخلف الرؤساء التاريخيين أقل تطرفاً وأكثر ميلاً للتآلف مع حقيقة أرمينيا السوفياتية الواقعة . وهكذا بدا أن ثمة مهادنة يمكن أن تبدأ بين تيارات الطائفة السياسية الكبرى . وأحدثت الأزمة اللبنانية لصيف ١٩٥٨ ارتفاعاً عمودياً في المعارضة . فالنواب الطاشناق في البرلمان ومعهم الحزب انضموا إلى حزب الكتائب اللبناني ليسيير الجميل ودعموا سياسة كميل شمعون حليفهم من الحزب الوطني الحر الموالي لأميركا . وبالمقابل كان حزب الهيتشاق يدعم حزب كمال جنبلاط الاشتراكي التقدمي . ومن الواضح أن الأحزاب الأرمنية بتحالفها مع هذا أو ذاك من زعماء النزاع اللبناني المتخاصمين ، بالتضامن مع هذا أو ذاك الخيار السياسي الدولي أو الداخلي ، تتخلى كذلك عن خصوصياتها الخاصة . إنها فعلت ذلك بعنف مفرط وبالسلاح . فقد جرت ضاربة بلا هوادة أعمال التوقيف ومعارك الشوارع وتصفيات الحساب داخل الطائفة ، حيث أحصي في بيروت وحدها أكثر من خمسين قتيلاً .

جـ - الأرمن في الحرب الأهلية اللبنانية لعام ١٩٧٥ :

منذ بداية الحرب الأهلية في عام ١٩٧٥ أفصح الحزاب الأرمنية الثلاثة عن نيتها بأن تلتزم موقفاً حيادياً دقيقاً . وخشية انقسام سياسي - عسكري في الطائفة جددت اتفاقاً ماضياً بينها عام ١٩٦٥ يرمي إلى تجنب تكرار الأخطاء السابقة وأن لا يقتل الأرمن في نزاع ليسوا فيه طرفاً . ونتيجة لذلك فإن الطاشناق الذي كان لزم طويلاً إلى جانب الكتائب ، رفض مع السلطات الدينية ، الانقلاب إلى المعسكر الماروني . وكان على هذا الحياد الرسمي

الأرمني ، المثير لسخط الكتائب إلى أقصى الحدود ، أن يدفع ثمناً غالياً جداً . إذ حاول الكتائب بالقوة العسكرية أن يرغموا على المساعدة مالياً التجار الأرمن الذين كثيراً جداً ما لم ينجوا من النسف بالديناميت إلا بحماية متاريس أحيائهم ، التي تحميها الميليشيات الأرمنية (حوالي ٥٠,٠٠٠ رجل) . وبالنظر إلى أن الأحياء الأرمنية بنوع محاص مثل برج حمود والنبعة ، مثلاً ، تقع في قلب مناحة المعركة فإن الأرمن عانوا كثيراً جداً من المجابهات بين المسيحيين والفلسطينيين - التقدميين .

شيئاً فشيئاً بدا موقف الحياد الذي كان ابتداء من الصعب الالتزام به أكثر فأكثر . ليس فحسب ، أن الـ ASALA (« الجيش الأرمني السُري لتحرير أرمينيا ») ، وهو قسم ماركسي من الشيعة الأرمنية ، كان يتعاون ، على المكشوف ، منذ البداية مع الفلسطينيين ، وأنشأ في بعض الأحياء الأرمنية « جبهة للرفض » ولكن ثمة انزلاق أيديولوجي أَلَمْ أيضاً ، في أثناء ذلك ، ببعض قطاعات الطائفة ، متجلباً بظهور تضامن عفوي بين عناصر معينة من الأحياء الأرمنية من بين الأشد فقراً (مثل بدوي) ومعسكر « التقدميين » اللبنانيين . وقد كلف هذا التضامن تلك الأحياء قيام المصارنة بعمليات تمشيط (آب / أغسطس ١٩٧٦) . وفي الأعوام ١٩٧٨ - ١٩٧٩ ترددت العلاقات مع اليمين المسيحي ، صراحة ، بتقارب قسم من الأرمن ، على المكشوف ، مع الفلسطينيين ، مظهراً عداوة لإسرائيل ، حليف الكتائب . فقصص هؤلاء الكتائب ، في أيار / مايو ١٩٧٩ الأحياء الأرمنية بالمدفعية الثقيلة ، وفي أيلول / سبتمبر من نفس السنة انتهت المجابهات العنيفة بين ميليشيات الكتائب وميليشيات الطاشناق ، إلى مقتل عدد من الرجال من الطرفين . وأصبح دارجاً نفس محلات الأرمن بالديناميت وإعدام الرهائن في كلا المعسكرين . ويقت تدخلات الكاثوليكوس لإقامة علاقات سلمية بين الموارنة والأرمن ، بلا جدوى . وما زال الأمر مستمراً حتى أن كثيرين من الأرمن ، في أحيائهم المهدامة ، لم يروا مخرجاً إلا في الهجرة باتجاه الغرب حيث غادر منهم لبنان ٤٠,٠٠٠ فيما بين ١٩٧٥ و ١٩٨٠ .

وجراء الحرب الأهلية اللبنانية تعرض الطاشناق لأزمة داخلية جديدة . إذ يتعرض ، ابتداء من عام ١٩٧٩ لغارات الـ ASALA « الجيش السري الأرمني لتحرير أرمينيا » ، الصريحة ، الذي كان يقضح فكرة « إجراء الضغط » على تركيا بواسطة الولايات المتحدة على أنها وهم - معتبراً أنها ليست استراتيجية غير فعالة فحسب وإنما يكون ثمنها شكلاً من أشكال « التبعية » السياسية - فإن الحزب تعرض لنوع من زوال تعاطف الشيبة المناضلة معه . فقد وعت هذه الشيبة لامبالاة الدول بالقضية الأرمنية ، وسرت فيها حركة تمرد أمام نوع من « مؤامرة الصمت » التي تريح الأتراك في رفض إنكارهم للحقيقة الواقعة نفسها بالإبادة الأرمنية . وخشية من أن يرى الطاشناق نفسه وقد تخلى عنه مناضلو الجيل الثالث أو الرابع هؤلاء لما بعد المذبحة إلى تنظيم أكثر تطرفاً ، فإنه رغب في أن يلبي حاجة هذه الأجيال بالعمل المباشر . ومن هنا ، من هذا الواقع لم يستطع التراجع أمام العودة إلى اختيار الإرهاب الذي اتسم به في الماضي . فكان انشقاق تشكيل « كوماندوس قضاة المذبحة » ، المطالبون بالعدالة ، في مطلع السبعينات ، وهو تنظيم تابع للحزب ، خاضع بدقة لرقابته ، متخصص في اغتيال الدبلوماسيين الأتراك العاملين في الغرب أو في التحدي على المصالح التركية في تركيا نفسها . وفي كانون الأول / ديسمبر عام ١٩٨١ ، إبان مؤتمره الثاني والعشرين ، اختار الطاشناق رسمياً العمل الإرهابي ، عملاً مكثفاً ولكنه لا يرمي ، بخلاف عمل الـ ASALA إلا إلى أهداف تركية . إلا أنه لم يتغلب لذلك على أزمته الداخلية . فلم يعد يتألف إلا من ٦,٠٠٠ مناضل ، نصفهم في لبنان . وأصبحت إدارته السياسية من أكثرية لبنانية ، كما أن مكتبه السياسي المنقول من القاهرة إلى لبنان في عام ١٩٥٦ لم يعد يضم سوى اثنين غير لبنانيين .

د - عصر الـ ASALA - الخيار الإرهابي :

ظلت هيمنة الطاشناق على المسرح السياسي اللبناني غير منكورة حتى عام ١٩٧٥ . وانطلاقاً من هذا التاريخ غدت بيروت المسرح والرهان في آن

واحد معاً لصراع لا رحمة فيه على السلطة بين الطاشناق والأسالا ، صراعاً انتشر الآن من الشرق ليشمل الشتات في الغرب كله .

نشأ الأسالا « الجيش السري الأرمني لتحرير أرمينيا » قبل الحرب الأهلية اللبنانية بوقت طويل (ربما حوالي العام ١٩٦٥ ، في سرية تامة) وإن كان تاريخ ميلاده الرسمي - الاعتداء على مقر مجلس الكنائس العالمي في بيروت - يرجع إلى كانون الثاني / يناير عام ١٩٧٥ . كان في الأصل حصيلة اندماج أجزاء من يسار الأحزاب التقليدية ولا سيما من مجموعة زافاريان المنشقين عن الطاشناق . تشكل من الاحتكاك بالإرهاب الفلسطيني . وربما بالتكامل معه فتكون في تنظيم مستقل ذاتياً على غرار النموذج الفلسطيني ليشق طريقاً سياسياً غير طريق الأحزاب التقليدية المدان في نظره . فالتنهج الذي عرف به الإرهاب الفلسطيني ، بإثارته للرعب في البلدان الغربية كما أثاره في إسرائيل ، اجتذاب انتباه الدول الكبرى إلى وجود وحاجات شعب منسيّ ، حضهم على الانطلاق في عملية ذات « صلات عامة » من النمط نفسه . وراصد السعي إلى الفعالية السياسية كذلك مهمة نفسية - سياسية من النمط السهل : كان المقصود إخراج القوميين الأرمن عن استراتيجيتهم المُلحِحة في السؤال والالتماس ، المسؤولية بالعدوان نفسه الذي كانوا ضحاياهم ، وهم الملحقون في السؤال الذين يجروون على « مضايقة العالم » ألا وهم يسرون على أشخاص أقدامهم للحصول على الانصاف . والمقصود من الآن فصاعداً توجيه عنف مكبوت ومنعكس إلى الذات نحو الخارج والإتاحة على هذا النحو لاستعادة شعور مفقود بالكرامة . فإن هذا الاسترداد حقاً لكرامة جماعية هو ما حتم العطف الذي تمتع به الأسالا ، عند بداياته في الشتات الأرمني .

يرغب الأسالا في أن يكون ، في آن واحد ، تجمعاً قومياً ناطقاً باسم جميع الأرمن وجيشاً سرياً ، مقتصر على العمل في السرية لأنه محروم من قاعدة إقليمية خاصة (في أرمينيا) ، وتنظيماً ثورياً متميماً للماركسية . ومنذ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٨٠ راح ينشر دورية باللغة الأرمنية « هاباستان »

وبالفرنسية (« أرمينيا ») . والناطق باسمه الرئيس هو هاغوب هاغويان . ومنذ تموز / يوليو ١٩٧٨ أعلن الخط الرسمي للأسلا . إن هدفه الأساسي هو استرداد الأرض الأرمنية التي تحتلها تركيا بالكفاح المسلح (تسعة أعشار الأراضي الأرمنية) . ويرد بين مرامي الأسلا الأخرى حلفاء الدولة التركية (الولايات المتحدة الأمريكية - دول الحلف الأطلسي USA OTAN) والدول الغربية التي ضحت ، في رأي الأسلا ، بالقضية الأرمنية من أجل مصالحها الخاصة (فرنسا - سويسرا) . كذلك فإن الفاتيكان هو أحد مراميه لأنه يرمي الانشا ANCHA (لجنة مساعدة الأرمن الذين لا وطن لهم) ، التي ترتبط بتسهيل هجرة الأرمن إلى الغرب وتيسر اندماجهم ، مساهمة ، على هذا النحو ، بـ « تصفية » القضية الأرمنية . وأظهر الأسلا تفصلته مع الشعوب القبرضية والشعب الفلسطيني (وشعوب أخرى عربية) والشعب الإيراني (ولكن ليس لقيادة هذه الشعوب) ، وهي شعوب ، في رأيه ، تشاركه مثله الأعلى الثوري وتساهم في إحكام الطوق الجغرافي - السياسي (جيوبوليتيك) حول تركيا ، معلنة لإنهيارها . وسياسة « تطويق » العدو التركي هذه ، اجتذبت الأسلا ، على الرغم من الماضي ، إلى التحالف سياسياً مع أكراد العراق وتركيا ، الذين نصب نفسه إلى جوارهم^(١) . كما تعاون مع المعارضة الداخلية التركية (حزب العمال الكردستاني) P. K. K. ، والحزب الشيوعي التركي ، وهو التشكيل التركي الوحيد الذي يعترف بحقيقة إبادة الأرمن الواقعة ويضرب رآب الصدع (بإعادة توطين من يشاء من الأرمن) ، إلا أنه لا يملك كثيراً من المستمعين في تركيا . وينظر الأسلا إلى أرمينيا السوفياتية على أنها قاعدة الأمة الأرمنية الأساسية ، دون أن يحدد على كل حال ما إذا كانت الأرض الأرمنية التي في حوزة تركيا سوف تندمج إذا ما تمَّ تحريرها بأرمينيا السوفياتية . وقد تجنب الأسلا دائماً نقد سياسة الاتحاد السوفياتي (في أفغانستان وفي بولونيا على سبيل المثال) . وبالمقابل يدين كل تحالف مع الولايات المتحدة ومع إسرائيل . وعلى عكس الطلائع فإنه عارض نظام الشاه - في إيران ، ودعم الثورة الإسلامية في بداياتها ، للانفصال عنها عندما تقلب النظام الخميني ،

على الصعيد الاقتصادي من تركيا . ولا بد من أن يضاف إلى هذا العنصر ما قام به النظام الإيراني و« حرس الثورة » من قمع للقوميين الأرمن (٢٥٠ معتقل في أصفهان عام ١٩٨١ ، وتبع ذلك عدد من الإعدامات) . وقد ارتبط في بداياته ، ارتباطاً وثيقاً بمنظمة التحرير الفلسطينية O. L. P. وتدريب في معسكراتها وسُح منها ، ولكنه ابتعد عنها كذلك عندما تقرب ياسر عرفات من تركيا ؛ بيد أنه احتفظ ، بالمقابل بعلاقات وثيقة مع فرق المقاومة الأشد راديكالية . وقد أكرهت مفادرة أغلبية الفلسطينيين العظمى للبنان في آب / أغسطس ١٩٨٢ تحت ضغط الجيش الإسرائيلي ، الأسالا ، على أن يفعل نفس الشيء . فأنكفأ كثير من أعضائه وتفرقوا في إيران وفي سوريا وفي اليونان وفي المناطق الكردية .

وبعد أن كانت العقيدة الماركسية في صراع الطبقات تتمتع لفترة ما برصيدي في إيمان الأسالا جرى التخلي عنها لصالح اتحاد جميع القوى القومية الأرمنية بلا تفریق بين الطبقات . وبالفعل كثيراً ما يجند عناصره من صفوف الشبيبة الأرمنية الميسورة جداً ، مما يتيح له تمويل نفسه ، جزئياً ، تمويللاً ذاتياً . وأعيد تقييم الكنيسة الأرمنية ، التي كان يهاجمها فيما مضى ، بصفة مؤسسة قومية ، ودعيت صراحة إلى العودة إلى أخذ دورها التقليدي في قيادة الأمة . وابتداء من تشرين الأول / أكتوبر ١٩٨٠ خاصة راح الأسالا يهاجم الحكومات الغربية للحصول على إطلاق سراح أعضائه المسجونين على أثر إحدى محاولات الاغتيال . سبق جهنمي للعمل الإرهابي الذي يولد إرهاباً لا نهاية له . وكان تكتيك الأسالا أحياناً أن يُنكر اشتراكه في اغتالات ، مشينة ، تولد فقدان الخطوة ، وأن يسند إلى جماعات متطرفة « لهذا الغرض » غير خاضعة لإشرافه ، الأمر الذي أتاح له دفعة واحدة ، التقدم كمحاوّر معتدل (وهو تكتيك مجرب من المنظمات الفلسطينية) . وهكذا كان الشأن في أمر جماعه (٣ تشرين الأول / أكتوبر) التي قامت باغتيالات في سويسرا عام ١٩٨٠ وفي « جماعة أورلي » التي قدمها الأسالا عام ١٩٨٢ على أنها تنظيم يميني متطرف يشرف عليه الطاشناق . وقد مارست مجموعة أورلي هذه أشد

الضغوط على الحكومة الفرنسية للحصول على إطلاق سبيل الأرمن المعتقلين . ففي وسط الإرهاب الدولي بالغ الغموض وفي الوجود المتعددة كثيراً جداً ما يكون عملياً وفعلاً ، من الصعب معرفة من هو من على وجه الدقة . تشوش إرادي ، ولكن كذلك تلاعب لا يمكن استبعادهما أبداً . هكذا فإن المقاومة الأرمنية الجديدة NRA ، التي ظهرت لأول مرة في أيار / مايو ١٩٧٧ في الاعتداء على مكتب السياحة التركي في باريس ثم في اعتداءات على مرامي سوفياتية في نفس الوقت الذي كانت فيه تفضح سياسة الاتحاد السوفياتي الإمبريالية بإزاء الأرمن ، بقيت مجهولة . بعضهم يرى فيها انبعاثاً معادياً للسوفيات من الأسلا ، تحت إشرافه ، وموجهة لإتاحة التعبير عما لم يعترف به من مطاعن الجيش السري على هذا الـ « صديق » للأرمن الغامض جداً . وثمة أمر أكيد على أية حال وهو أن أرهاقي الأسلا ، مهما كانوا طوباويين فيما يتعلق بغاياتهم ، يعرفون التاريخ الأرمني ويعلمون أنهم ورثة عصر من اللامبالاة والإهمال ، وبالتالي حتى من الاستغلال الوقح من جانب القومية الأرمنية ، إذا نظر المرء نحو الشرق ؛ من هذا السواقع ، فإن « تعاطفاتهم » وتحالفاتهم هي ثمرة « مواقف » وليست اعتقادات ساذجة ؛ فإنهم مدعوون إلى التباين تماماً بقدر المصالح المشتركة العارضة التي تدفعهم إلى العزم .

هـ- طواف الشرق الأدنى الأرمنية الأخرى (مصر، سوريا، العراق، شرق الأردن، إيران):

تعرضت هذه الطواف منذ الستينات لهجرة جماعية هامة ، غالباً ما يصعب تحديد عددها . جميع التقديرات المحلية تقريبية . ويقدر عدد الأرمن الباقين في مصر بـ ٢٥,٠٠٠ وفي سوريا بـ ١٦٠,٠٠٠ وفي إيران بـ ٢٠٠,٠٠٠ وفي العراق بـ ٣٠,٠٠٠ .

يرجع الاستيطان الأرمني لسهول سوريا التي تحاذي هضبة الأناضول

العليا ، إلى ما قبل التاريخ المسيحي . وقد قام الأرمن الأصليون بدور هام في ترتيب الأمور الإدارية بسبب جذارتهم وتقاليدهم الثقافية ، في حين وقع آلاف منهم ، من جهة أخرى في كيليكية وفي هضبة الأناضول الكبرى ، في أسر جيوش السلالات المسلمة المتتالية وحولوا إلى عبيد . وبرز حلب في العصر الوسيط كمركز تجاري من الدرجة الأولى ، فإنها أصبحت البؤرة المستقطبة للتجمع الأرمني وبقيت كذلك طوال السيطرة العثمانية على سوريا . وفي أثناء الأبعاد التي نظمها الأتراك عامي ١٩١٥ - ١٩١٦ نجح بعض ضحاياها ، حين كانت قوافل الأسرى تمر بجوار حلب قاصلة إلى الصحراء ، في الانفلات والاندساس في أزقة الحي المسيحي الضيقة ، بالمدينة . ومن جديد عندما تخلت فرنسا للأتراك عن كيليكية في ١٩٢١ - ١٩٢٢ كانت حلب الملجأ الأول الذي احتوى فيه الأرمن . فكانت « القرية الجديدة » (« Nar Giugh ») الحي الأرمني الصرف ، المسمى كذلك « الميدان » ، التي بنيت في أرباض المدينة .

حتى إذا ما انتفض رد الفعل الأول المتسم بالأريحية إزاء السلاجطين اليوساء ، فإن اللقاء السوري بات أحياناً أكثر تحفظاً . فإن هؤلاء القادمين الجدد أظهروا أنهم منافسون خطرون للأرمني العاملة المحلية في النطاق الذي كانوا يقبلون فيه بداية أي نوع من العمل وأي مقدار من الأجر تأميناً للعيش وإن تمتعوا غالباً بكفاءة جيدة . ففي جميع بلدان الشرق كانت الصناعة في طور نشوتها ، ليس في وسعها أن تستوعب كافة من هم في سن العمل من السكان الأرمن . فاشتغل الأرمن الأكثر يرساً ، في سوريا كما في لبنان وفي العراق بصفتهم صناعات مؤهلين أو حرفيين في صناعة الأحذية ، وفي الملابس الجاهزة وفي المجوهرات . واستطاعوا بسرعة لا بأس بها ، أن يبرزوا وأن ينهضوا بتجارهم الصغيرة . أما باقي اللاجئين ، في حدود المحافظة على البقاء المادي فقد توزعوا الوظائف الثانوية ، (مسلحين ، بوابين ، عمال صيانة ، عمال يدويين) أو المهن الصغيرة مثل البناء والتجارة .

في ظل الانتداب الفرنسي توسع اللاجئون الأرمن بصورة هائلة في شبكة

المنشآت الدينية والتعليمية في دمشق وفي حلب . وقد أثار تجنيد عدد من الأرمن في الرديف الذي أنشأته السلطات الفرنسية استنكار القوميين العرب . وبالمقابل ، في أواخر الحرب العامة الثانية عندما كان الكفاح السوري يحتدم من أجل الاستقلال ، تجرأ الأرمن على رفض محاولات الفرنسيين الرامية إلى إنهاءهم في وجه الحركة القومية ، فكان موقفاً استحقوا عليه احترام أول حكومة سيادة للجمهورية السورية . وفي دمشق لم تتدخل السلطات الحكومية إلا نادراً في شؤون الطائفة الداخلية التي وإن كانت جميعاتها السياسية غير معترف بها رسمياً ، وإنما كان يسمح لها بالعمل في وضوح النهار والتي لم يكن لروابطها الكشافية والرياضية مثيل لدى العرب .

ولقد أحدثت الحملة الدولية لعام ١٩٤٦ - ١٩٤٧ التي كان هدفها إعادة الأرمن والشتات إلى وطنهم أرمينيا السوفياتية ، في مدى الطائفة الأرمنية في حلب كما في مداها في بيروت ، كثيراً من الاضطرابات الداخلية والخلخلات الاقتصادية . إذ أن العديد من الأسر الراغبة في الهجرة صفوا عقاراتهم بجزء زهيد من قيمتها الحقيقية . وهذا ما فتح الأحياء الأرمنية لعرب من مستوى حياة منخفضة جداً ولشيعة كالمناولة ولا سيما ممن استفادوا من الانكماش في الدخل العائد لتضخم مؤقت من العروض العقارية . وطيلة ما يقرب من ربع قرن كان لا بد للأرمن الذين ظلوا قابعين مكانهم وخاضعين لحالة من الاحتكاك الوثيق ولكنه غير مرغوب فيه ، من أن يظهروا مرارتهم ألام هذا التسرب إلى الأحياء الأرمنية من عناصر مسلمة أقل تطوراً في الثقافة ومعدل مواليد أعلى صراحة .

وتكشفت طوائف أخرى من الشرق الأدنى عن أنها أقل تأثراً بحملة الإعادة إلى الوطن . فالطائفة المصرية بخاصة ، العبيدة (٣٠٠,٠٠٠ نسمة) ، المتمتعة برخاء اقتصادي كانت قليلة الاستجابة للنداء (٤,٠٠٠ شخص فقط من ١٥٠,٠٠٠ مجموع الذين غادروا البلدان العربية) . وكانت هجرة هذه الآلاف من الأفراد - الأقل تعلماً وثقافة في الطائفة على وجه

العموم ، واضعها في مستوى معيشتها - ضعيفة التأثير على مستقبل الطائفة الارمنية في مصر ، الاكثر اندماجاً ، نسبياً ، بالحياة القومية من مثيلاتها في البلدان العربية الأخرى .

قبل العام ١٩٤٩ كان البرلمان السوري يركز على مبدأ التمثيل النسبي وهكذا يشتمل عادة على ممثل أرمني رسولي وعلى ممثل أرمني كاثوليكي . ثم جرى فيما بعد تبني طريقة اختيار نوعية « مسلمة » و « مسيحية » ، فصلت الطوائف المسيحية مجتمعة على هذا النحو على ١٥٪ من المقاعد . ولم يدخل البرلمان في الخمسينات إلا نائب أرمني واحد (وهو القاضي كيركور أبليغاتيان) باستثناء كبير من الطائفة . ومن جديد تمكنت الطائفة عام ١٩٦١ ، من انتزاع مقعدين من المقاعد الخمسة المخصصة لمسيحي حلب فاتخذ بذلك لواء متقاعد من الجيش المصري ، هو أرام ، مكانه في البرلمان إلى جوار أبليغاتيان .

وفي أثناء الوحدة السورية - المصرية ١٩٥٨ - ١٩٦١ أحس أرمن سوريا كما أرمن مصر سواء بسواء إنهم ، على نحو خاص مستهدفون ببرنامج التأميم الناصري . وقد عقب ر . هوثانسيان على تلك التأميمات كما يلي : « على الرغم من أن ثقل الاصلاحات بدأ منصباً بخاصة على الاقليات ومع أن درجة من التمييز غير الرسمية لم تكن غائبة ربما ، فإن المحن غير المتكافئة التي لحقت بالاقباط (في مصر) وبالأرمن (في مصر وفي سوريا) في الوسع كذلك ، بمنطق سليم ، اعتبارها كنتيجة من نتائج حالتهم الاقتصادية ، الاكثر يسراً »^(١٦) . فهجرة الأرمن الجماعية الهامة من مصر ومن سوريا المسجلة في الستينات نتجت عن هذه الظروف الاقتصادية المتردية أكثر منها عن بواعث سياسية . واصبحت ممارسة مهنة تجارية معينة مرتبطة بالاستيراد اصعب فأصعب .

وقد وجهت حكومة البعث السورية ، المتولية للسلطة من عام ١٩٦٣ ، الاتهام إلى أهم حزب أرمني هو الطاشناق ، أخذه عليه جريمة العصيان

والتجسس لصالح الولايات المتحدة . وفي زحمة اعتقالات اعضاء هذا الحزب اصدرت مرسوماً بمنع الصحافة الارمنية وجمعيات الطائفة السياسية الثقافية . ووضعت مدارس الطائفة تحت اشراف الدولة : باءى ذي بدء بمرورها تحت رقابة المفتشين - المقررين ، تم في عام ١٩٦٧ ، بتسمية وزارة التربية لمسؤولين مدرسين رئيسيين عنها ، في كان مجلس الإدارة في كل مؤسسة هو الحكم الوحيد فيما مضى في الأمر . وفرضت اللغة العربية لغة للتعليم في جميع المواد باستثناء مادة التعليم الديني . ولم يضر تأميم النظام التربوي إلا بالأقلية الأرمنية . فقد فضلت اقلية مسيحية اخرى عديدة اغلاق مؤسساتها . ومن جانب آخر فإن استبدال جميع المدرسين والاداريين غير المتمتعين بالجنسية السورية قاد في نهاية الأمر إلى اغلاق جميع المؤسسات التي يديرها اجانب . واضطر بعض الاساقفة إلى مغادرة البلاد ولم يعد يسمح لكاثوليكوس كيليكية ، بطريرك الأرمن الرسولين في سوريا ولبنان وقبرص ، بالدخول إلى الأراضي السورية بسبب ارتباطاته المفترضة بالولايات المتحدة .

إذا كان تعريب النظام التعليمي وتطبيق علمانية قد اضر بجميع الاقليات المسيحية ، فإنه كان للرؤية المتجلية لدى السلطة بإزاء الطائفة الارمنية معناها الخاص : كانت تعادل إدانة جماعة الاكثرية لاستراتيجية أقلية نابذة . فلم يكن المشروع القومي الارمني بذاته هو المقصود ولكن الصلات مع الخارج التي يقود الارمن إلى عقدها ، وهي صلات ، على ما يُظن في وسعها أن تضر عند الاقتضاء بمصالح القومية العربية . فقد كانت هذه « العلاقات الخارجية » تقوم بالنسبة للأرمن ، على صلات سياسية بالشنات ، وارتباطات محتملة بأرمينيا السوفياتية وصلات التعاون السياسي مع القوى القمينة بدعم مشروع إعادة بناء أرمينيا (الولايات المتحدة) .

وقد جاء انقلاب حافظ الاسد في نهاية عام ١٩٧٠ يخفف الضغط بعض الشيء في هذا المناخ الثقيل : إذ سمح للكاثوليكوس كورين الاول ، خاصة ، بالقيام بالسفر من انطلياس في لبنان إلى دمشق لتقديم تهانيه لرئيس الدولة

الجديد . وبالإضافة إلى ذلك سمح لفرق رياضية ، في ربيع ١٩٧٢ بالمشاركة في مهرجان رياضي ارمني دولي نظم في بيروت وفي كانون الاول / ديسمبر من نفس العام ، تمكن الكاثوليكوس ، اخيراً من رد زيارة بطريركية إلى حلب حيث مثل في عداد اصحاب المقامات الحاضرين لاستقباله عدد من الرسميين الحكوميين الهامين . هذه الإجراءات الدقيقة من تيسير الامور تعبر عن حرص السلطات في لإراحة المناخ بين الطوائف ولكنها لا تعيد النظر في جملة الإجراءات المتخذة سابقاً ولا بالضرورة السياسية الاكثرية المضمرة فيها . وبقي منذ ذلك الحين من المشكوك فيه الرجوع ذات يوم قريب إلى الحالة السابقة من الحرية السياسية شبه الشاملة .

يبلغ عدد الطائفة الارمنية في العراق اليوم حوالي ٣٠,٠٠٠ عضواً ، وقد عانت نزفاً قوياً منذ الحرب العالمية الثانية . ترجع اصولها إلى القرن السابع عشر عندما رحل الشاه عباس ، كما رأينا ، آفاقاً عديدة من الارمن من سهول الارارات لتوطئتها في الهضبة الايرانية . ومن هناك هاجر بعضها إلى ما بين النهرين . وفي القرنين الثامن عشر والتاسع كان ارمن البصرة يتولون جزءاً هاماً من التجارة مع الهند ونجحوا في فرض شبه احتكار لسوق اللؤلؤ الصافي لطائفتهم . وكان ارمن بغداد ، الذين اصبحوا موظفين وحرفيين ، يشكلون جماعة مزدهرة قادرة أن تتيح لنفسها في القرن التاسع عشر ، رعاية كنيستين ومدرسة مهنية بالغة التكاليف ، ورابطة ادبية ومطبعة للصحافة وكذلك معهداً عالياً للفتيات .

وثناء الحرب العالمية الاولى لجأ من شرق الاناضول اكثر من ٢٠,٠٠٠ من الارمن ، إلى ما بين النهرين . واستجمعت السلطات البريطانية معظم هؤلاء اللاجئين ، كما استجمعت آخرين غيرهم يتمنون إلى الطائفتين الكلدانية والنسطورية في معسكرٍ بعمكوة . وكذلك في بعض المآوي الأخرى تقع على مقربة من البصرة والموصل . من هذه المعسكرات توجه الارمن رويداً رويداً إلى الاوساط المدنية حيث راحوا . على غرار امثالهم في البلدان المستقبلية الأخرى ، يتصرفون إلى ممارسة مهن الحرف والوظائف الصغرى في الإدارة

الانتدابية والملكية . واستوعبت الصناعة البترولية بسرعة الاجيال الشابة المثقفة من التقنيين والمهندسين . وكانت النقاط الهامة للجمع الارمني متشرة في كافة أنحاء البلاد : في البصرة وبغداد والموصل وكركوك والحبانية (على مقربة من بغداد) وفي زاخو (في الشمال) .

وفي ظل الأسرة الهاشمية تمتعت الجمعيات والمؤسسات الارمنية بحرية شبه شاملة . وعندما اسقطت ثورة ١٩٥٨ هذا النظام ، حاملة إلى السلطة اللواء عبد الكريم قاسم ، وقعت المواقف الارمنية في ازدواجية . من جهة لم تكن الطائفة الارمنية ، شأنها شأن معظم الاقليات ، تنظر نظرة سيئة إلى اللواء قاسم وهو يتحول بسياسته ، على مر الشهور ، في اتجاه أخذ في الابتعاد شيئاً فشيئاً عن الوحدة العربية ، واكثر فأكثر في معاداة الاتجاه الناصري (متمحوراً حول الدفاع عن موضوعه « وطنية العراقية ») . فإن اللون الاقلي المطبوع به النظام - ذلك اللون الذي جعل المشنعون عليه من العرب السنة يصمونته تحقيراً بالنظام الشموي - وسياسته في الانفتاح على الاقليات (انظر الفصل الرابع فقرة ١ ، الشيعة في العراق) قد أظهر نقاطاً إيجابية . وبالمقابل ، لم تكن الحظوة التي اخذ يتمتع بها الحزب الشيوعي ، لتخلو من آثار مخاوف سلطات الطائفة الكهنوتية ، التي ضمت احتجاجاتها إلى احتجاجات رؤساء الدين المسيحيين الآخرين من جانب القيادات العراقية . ويمكن الاستدلال على شيء من الرية : لقد اجابت السلطات على مبادرات « رابطة الشبيبة الارمنية » الحماسية ، متمنية فحسب ، أن يسلك الأرمن كجميع الايرانيين الآخرين ، سلوك المواطنين المخلصين . كانت نقطة الضعف ، في الحقيقة ، من جانب الحزب الارمني ، الطاشناق ، المعروف بتعاطفه مع الولايات المتحدة في حين كان النظام الصادر عن ثورة ١٩٥٨ يرى التوجه نحو موسكو . واتهم الطاشناق من السلطات بالتورط في محاولة اغتيال قاسم (٧ تشرين اول / اكتوبر ١٩٥٩) وقدم بعض اعضائه إلى المحاكمة . ومن ثمّ وضعت الطائفة الارمنية تحت رقابة محكمة .

منذ ذلك الزمن اتخذ عدد ما من الارمن قراراتهم بالهجرة إلى الولايات

المتحدة . واستمرت هذه الحركة من الهجرة في نظام الاخوين عارف . وكانت التأمينات التي بدىء بها في نظام عبد الكريم قاسم وتزايدت بمجيء البعث إلى السلطة عام ١٩٦٣ ، ضارة بممارسة نشاطات تجارية معينة ، عاملاً حاسماً في تلك الهجرة الجماعية نحو الغرب .

تعد الطائفة الارمنية في الاردن اليوم حوالي ١٠,٠٠٠ نسمة يرتبط بها زهاء عدد من الآلاف موجودون اليوم تحت السيادة الاسرائيلية . وتاريخ دخول الارمن إلى القدس موغل في غياهب الزمن . وقد لعب الارمن في العصر الروماني ، في فلسطين دور التجار والحرفيين . وكانت الفرقة الرومانية العاشرة مؤلفة من الارمن . ودخل أرمن الاردن وفلسطين في سلطة بطريرك القدس القضاية ، الذي كانت له منذ القرن السابع عشر حماية مقدمات الكنيسة الرسولية في الاراضي المقدسة . وكانت واحدة من تلك المقدسات وهي كاتدرائية القديس يعقوب البطريركية مزودة بغطاء أسر الأمراء الأرمن وكبار تجار الطائفة .

وقد تحملت الطائفة الارمنية في فلسطين ، التي تضخمت بآلاف من اللاجئين القادمين بعد الحرب العالمية الاولى ، صدمة انسحاب البريطانيين وانشاء اسرائيل . واحتمى جميع ارمن المدن الساحلية والمدنية الجديدة تقريباً ، وراء أسوار المدينة القديمة طيلة الحرب العربية - الاسرائيلية . وبعد هدنة حرب ١٩٤٨ لم يتمكنوا من العودة إلى منازلهم . وإذ صاروا هكذا مبعدين مرة اخرى ، فإن معظمهم سلك الطريق إلى بيروت ومنها هاجروا ، في الخمسينات ، إلى الولايات المتحدة .

في غضون العقود الثلاثة من الإنتداب البريطاني على فلسطين وبعدها وظفت البطريركية اموالها بصورة هائلة في الميدان العقاري الأمر الذي ما يزال يجعل اليوم من الكنيسة الارمنية اكبر مالكة للأرض في القدس . وهذا ما اقتضاه بعض الإحتكاكات الخلافية مع السلطات الإسرائيلية لأن الأحياء الارمنية في المدينة القديمة قرية جداً من أحياء اليهود الجديدة الأخذة في

الإتساع ورفض رئيس الاساقفة كلريكيان كازانجيان المنتخب عام ١٩٨٢ أن يبيع السلطات الإسرائيلية أرضاً ليحمي التراث الارمني .

أما الطائفة الارمنية في الاردن فقد تعرضت من جهتها لازمة دامت من عام ١٩٥٧ إلى عام ١٩٦٠ فإن ايتشميازين في انتخاب البطريرك الجديد لإبعاد المونسنيور ديرديريان والعمل على إنتخاب المونسنيور نيرسوايان (اذار / مارس ١٩٥٧) ، الأكثر تطابقاً مع امانيه . فتصرفت الحكومة الاردنية صراحة وعلى خط مستقيم فاعتقلت المونسنيور نيرسوايان (آب / اغسطس ١٩٥٨) ورَحَلته إلى بيروت ، منزلة ، من جهة اخرى ، المنسولين الارمن ، تحت ضغط الجيش بإنتخاب المونسنيور ديرديريان ، المعتبر أكثر استقلالية يلزاة موسكو . وجرى تنصيبه في آب / اغسطس عام ١٩٦٠ . فحتى لو أن حالة الفئات الميسورة من الطائفة ليست متألقة ربما تماماً كحالتها في لبنان فإن ارمن الاردن - بإستثناءات قليلة منها حالة الممتين للحزب الشيوعي - يعرفون أن لديهم كل ما يمكن كسبه من بقاء اسرة هاشمية في الحكم لا «تلوّح بأي خطر لتأميم ثوري ولا تسعى إلى رفع لواء الوحدة العربية المناضلة ولا تفرض سيامة تطبيق علماني .

وكانت الطائفة الأرمنية في ايران تمثل الجماعة المسيحية الأهم في البلاد باعضائها البالغ عددهم ٢٠٠,٠٠٠ والأخرون - واعني الكلدانيين والنسطوريين والكاثوليك - وقلما تتجاوز في مجموعها ٧٠,٠٠٠ نسمة . وكانت هذه الطائفة الارمنية موزعة اساساً في ثلاث ابرشيات : ابرشية طهران (وتضم ١٢٠,٠٠٠ شخصاً) وابرشية اصفهان (١٠,٠٠٠ شخص) وابرشية تبريز (١٠,٠٠٠) ، وبقي الارمن مبعثرون في كافة أنحاء البلاد الايرانية . فالأمر يعني طائفة ميسورة تضم كثيرين بين اعضائها من اصحاب المهن الحرة والتقنيين ، على حين أنها كانت حتى عام ١٩٤٥ بأكثريتها من المزارعين . في ظل النظام الإمبراطوري كانت مزدهرة يمثلها في البرلمان نائبان وعضو واحد في مجلس الشيوخ وخمسة نواب وزراء وكثيرون من الموظفين . ومن الجدير ذكره هنا أن تعيين نواب وزراء كان وسيلة للتحايل على منطوق المادة ٥٨ من الدستور

التي ترسم إنه « ما من أحد يمكنه أن يصبح وزيراً إلا إذا كان أصله مسلماً إيرانياً » . وهذا الدستور الذي كان دستور العلم ١٩٠٦ (واستكمل عام ١٩٠٧) لم يكن يشرى بأية إشارة إلى الاقليات الدينية ؛ كان يقرر في مادته الاولى : « الدين الرسمي لايران هو الإسلام الشيعي » ، وفي مادته ٨ بأن « مواطني ايران هم متساوون امام قوانين الإمبراطورية » . فإن القانون الإنتخابي هو الذي كان يمنح نائين للمسيحيين وواحداً لليهود (اي ٨٠,٠٠٠ شخص ، تسعون بالمائة منهم في طهران ، متاصلون في بلاد فارس منذ ٢٥٠٠ عام ولا يتكلمون على وجه العموم غير الفارسي) ، واخيراً نائباً واحداً للزردشتيين (عندهم ٣٠,٠٠٠ في ايران نصفهم في طهران ، مقابل ١٠٠,٠٠٠ في الهند وبعض الآلاف في اوروبا) . وكان الارمن هم اكثر الذين قاسوا بعد البهائيين (٣٠,٠٠٠ في ايران) ، على ما يبدو ، من هجمات السكان التي اتسمت بها بدايات الثورة ، على الرغم من نداءات الخميني وقادة آخرين لاحترام الاقليات . ورغماً عن الثقة في مستقبل بطريركهم المونسنيور اراداك ناهاييتيان ، فإن عدداً منهم ، من اغنانهم ، أثروا ، ككثيرين من اعضاء الطائفة اليهودية ، الهجرة . حقيقة إن قلق غير المسلمين كانت تغذيه شرعاً نوايا القادة الدينين الجدل المتجلية ازاءهم منذ زمن طويل . فإن مقاطع كتاب الخميني من اجل حكومة إسلامية (فيول ١٩٧٩) الذي يعالج صراحة وضع المواطنين غير المسلمين في دولة مسلمة تقتضي دون لبس بالعودة إلى المبادئ والمواقف في الماضي . فغير المسلمين يستطيعون ممارسة دينهم شريطة الاعتراف بسيادة الإسلام ودفع ضريبة الجزية والامتناع عن التدخل بشؤون المسلمين . وبعد حقبة طويلة من الايديولوجية العلمانية والقومية فإن رجعة كهذه إلى الوراء بدا لهم تحملها ، صعباً لا شك بعض الشيء .

٤ - الاكراد ، أو التأكيد الصعب لأمة من الشطليان :

يشكل تأكيد القومية الكردية ، في ايامنا ، مشكلة سياسية بالنسبة لبلدان ثلاثة من الشرق الأدنى هي تركيا والعراق وايران ، بالنظر إلى أن البلدان الآخرين اللذين تلتقي فيهما تجمعات كردية على جانب من الأهمية وهما سوريا

والاتحاد السوفياتي، فإنهما غير معنيين بهذه النزعة الانضمامية الكردية ، إلا بصورة هامشية . فلذا ما أخذنا بعين الاعتبار هذه الانضمامية فإننا نفهم بسهولة أن تعيين حدود الـ « كردستان » نفسه ، المنطقة المطالب بها من الاكراد ، وإنما معتبرة من الدول القائمة جزءاً من تراث كل منها القومي ، هي مشكلة سياسية من الدرجة الاولى . فإن تعيين الحدود هذا قد جعل دقيق الحساسية إلى حد أن اسم كردستان - بلاد الاكراد - لم يكن ابداً بلد دولة مستقلة معينة الحدود بتخوم سياسية ، كان قد عاش داخلها نمط من السكان ، إن لم يكونوا متجانسين فعلى الأقل كانوا باكثريةهم ينتمون لاصل عرقي واحد . وإذا كانت بعض المناطق الكردية تبرز جيداً طابعاً عرقياً مسيطراً ، فإن مناطق اخرى بالمقابل ، ليس الاكراد فيها سوى اقلية هامة مختلطة بجماعات عرقية اخرى . وهذا ما كانت عليه حالة الهضبة الارمنية قبل ان يجرى تفريقها في جزء كبير منها من سكانها الارمن فيصبح الاكراد فيها عندئذ الاكثرية . ولعلم توافر القدرة على تقديم تعريف مركّز على حدود عرقية واضحة - وهو مسلك يستخدمه من جهة اخرى ، للتصدي اليوم سياسات تشتت الاكراد - فلا بد من الاكتفاء بتعداد المناطق التي نلتقي فيها بجماعات هامة من السكان الاكراد . ففي تركيا حيث يوجد القسم الأهم (ستة ملايين تقريباً) فإن الاكراد يسكنون فيها سبعة عشر مقاطعة (أي ٣٠٪ من الارض التركية) ، متجمعين بخاصة في شرق البلاد . وفي الاتحاد السوفياتي (حوالي ٢٠٠,٠٠٠) يتموضعون في جمهوريات : ارمينيا واذربيجان وتركمانيا . وفي العراق (من ٢ إلى ٣ ملايين) هم شديداً الكثافة في الشمال : في ولايات السليمانية واربيل وكركوك ودوهوك . وتحتوي ألوية خانقين ومنجلي كما تحتوي العاصمة بغداد على كثير من الاكراد . وفي إيران (نحو ثلاثة ملايين) فإن لواءات اذربيجان وهافاري وبختاري وكردستان وكيرمنشاه وخوزستان ، (رأس سلسلة زاغروس) هي الكثيفة منهم ؛ وهناك ايضاً جيوب منهم في فارس وفي ملازندان . أما في سوريا حيث تقلصت الاقلية إلى حدود (٣٠٠,٠٠٠) فإننا نجدهم في الشمال من البلاد (الجزيرة) وفي الشمال الغربي وفي دمشق (حي الصالحية) .

ما يزال اصل الاكراد التاريخي يطرح اليوم مشكلة على علماء الجنس الكردي . بالنسبة لبعضهم (البروفسور مينورسكي) قد يكونون السلالات المباشرة للميديين ، الشعب الهندي - الاوروي (ايراني) ، الذي بعد أن احتل منطقة جنوب بحيرة أورميا ، في القرن الثامن قبل الميلاد ، أسس ميديا (اذربيجان في ايامنا) ، انتشر نحو الغرب (سقوط نينوى الاشوريين امام الملك الميدي كياكزارس حليف البابيلونيين في عام ٦١٢ ق. م .) ويرى آخرون (البروفسور مار) في الاكراد محصلة للاختلاط بين هؤلاء الفاتحين الميديين انفسهم بشعب الكاردوخيين الاصلي (الأورارتيون) ، وهو شعب من آسيا السالفة التي سبق لنا أن رأينا دورها في التركيب العرقي الارمني . فيكون الاكراد على هذا النحو وثيقي القرابة جداً بالأرمن^(١٣) . وأياً ما كان من الأمر فإن الخاصية الفارسية في الاكراد والاسهام الميدي (على شكل أو آخر) لم يعودا منكرين اليوم . فاللغة تتضمن ثلاث لهجات هي : الكورماندجي وتسمى احياناً خطأ زازا يتكلمها ٦٠٪ من الاكراد ، والسوراني أو الموكرياني ، ويتكلمها ٣٠٪ واللوري اختياري (١٠٪) التي ، بخلاف اللهجتين السابقتين ، لا تكتب^(١٤) .

من وجهة النظر الدينية ، الاكراد هم بمعظمهم من المسلمين السنة ، واقلية شيعية . وتلوج غالباً في عداد الاكراد الفرقة اليزيدية وعددها ٧٠,٠٠٠ نسمة . وهناك أخويات دينية هامة تدخل بينهم ، عُرفت دائماً بتطلعها إلى دور سياسي مثل أخوية القادرية التي تنسب إلى عبد القادر الجيلاني (١٠٧٨ - ١١٦٦) وهو كردي الاصل ، والأخوية النقشبندية ، وهي فرقة صوفية ، مؤسسها محمد بهاء الدين البخاري (١٣١٧ - ١٣٨٩) يرجع بأصله إلى منطقة بخارى (في الاتحاد السوفياتي اليوم) ، المنتشرة في سوريا وتركيا وإيران والاتحاد السوفياتي وحتى إلى الهند والصين . والنوركولار وهم جماعة أخرى منشقة من النقشبندية . واخيراً اهل الحق أو « اهل الحقيقة » أو « العدل » ، وهم يشكلون فرقة شيعية لها عقيدة وعبادة خاصتان بها . تعترف بسبعة تجسيمات إلهية (احداها علي) يصابها في كل مرة اربعة ملائكة تمثل الصفات الإلهية . وقد حددت هذه التجسيمات دورات ايقاعية لتاريخ الفرقة .

ويقر اهل الحق بالتناسخ . وعلى ظهور خيولها في ايران والعراق وتركيا منتقلة ، تشمل الطائفة القليلة الكردية الهامة : السنجايين (في ايران) وعشائر الكلهور (مينشي) والغوران . وفي تركيا يعتبر بعض الكيزيلبا منها^(١٥) .

II - التكون القبلي البطيء للقومية الكردية

واجه الاكراد ايمان الفتح العربي المسلم ، في القرن السابع القبائل العربية بمقاومة شرسة . ولا سيما بالنسبة لفتح مدن الموصل وتكريت (٦٠٧ - ٦١٦) وارمينيا الجنوبية . كانت دوافع هذه المقاومة انعكاساً عادياً لقبائل رحل في وجه محتاج قادم لمزاحمتها على المراعي وناشد إلى فرض شريعته عليها ، اكثر منها رد فعل للدفاع القومي أو الديني . وفيما بين هذا الفتح العربي ومجيء المغول يختلط تاريخ الاكراد بتاريخ سلالات الامراء الاكراد العديدة الذين حكموا بصورة عارضة على عدد من الولايات . فأسرة الشدادين ، التي تأسست حوالي عام ٩٥١ حكمت من ١١٢٦ إلى ١١٦١ ومن ١١٦٥ إلى ١١٧٤ . في عانة عاصمة البغراتيديين الأرمن السابقة . وكان الرعايا في غالبيتهم من الأرمن . والحساتيون (٩٥٩ - ١٠١٥) والمروانيون (٩٩٠ - ١٠٩٦) وبنوغاز (٩٨٦ - ١١١٦) والحزارسيون (١١٤٨ - ١٣٣٩) اقتطعوا كذلك امارات لهم . وكان اكثر تلك السلالات الكردية حُظوة الأيوبيين (١١٦٩ - ١٢٥٠) التي اسسها صلاح الدين التي بسطت سلطتها على مصر وسوريا وجزء مما بين النهرين ومنطقة خيالات (بحيرة فان) معتمدة على جيش ، معظمه من الأتراك . وكان ولاؤه ، النظري إلى حد ما ، ينصرف إلى خلفاء بغداد . ومع الأيوبيين ترك الاكراد اول وأتمن فرصة تقلت من ايديهم من شأنها أن تعطي لهم فيها مناسبة تكوين دولة كردية دائمة .

وبمجيء المغول في القرن الخامس عشر اصبح دور الاكراد اكثر انطباعاً . حاول اثنان من زعمائهم مقاومة هولاكو في الاستيلاء على بغداد ، في حين قادة اكراد آخرون مثل سليمان شاه يدعمون الغزاة . وسقطت اكثرية الولايات التي يقطنها الاكراد تحت سيطرة المغول ؛ ولم يثبت في الألفاظ

بحقوقهم إلا بعض الزعماء الاكراد . كما أن التركمان لعبوا دوراً مشؤوماً بالنسبة للاكراد بالعمل الجهادي على افناء عائلاتهم الكبرى . وجعل قدوم الدول التركية والفارسية تكوين دولة كردية مستقلة اشد صعوبة . بيد أن عدداً من السلاطات شبه المستقلة والإقطاعيين التابعين ورؤساء العشائر الاقوياء تقريباً استمر باقياً في حالة من الفوضى المزمنة التي كانت تميز الإمبراطوريات التركية والفارسية . وبعد اندحار الاتراك امام قيصا عام ١٦٨٣ شددت الهيمنة التركية قبضها على الإقطاعيين والأمراء الاكراد الذين راح استقلالهم الذاتي يتناقص تدريجياً حتى إذا جاء القرن التاسع عشر فلذا به لم يعد إلا ذكرى . وحدث التطور نفسه في ايران ، على الرغم من الفترة المعترضة من حكم الامير الكردي كريم خان زند (١٧٦٠ - ١٧٧٩) بسيطرته على العرش الفارسي . وقد اسقطه الكادجيار ، خصومه ، بفضل دعم القبائل الكردية (موكرى و اردلان) . وثمة فرصة ثانية أضاعها الاكراد على هذا النحو في تكوين دولة لهم . ذلك أن الاتراك والفرس ، في امبراطوريتهم الخاصتين بهم ، اناطوا ، من هنا ومن هناك ، بدافع انفعالهم بأهلية الاكراد الحرية ، بزعمائهم ، غير وظيفية الحاكمة ، دوراً في الدفاع عن الحدود . ومن هنا اصل القرار التركي في إدخالهم المكثف بعد عام ١٥١٤ للقبائل الكردية إلى ارمينيا على الترخوم بين فارس وجورجيا ، الأمر الذي ساهم كذلك في توسيع مدى الإمتداد الكردي . فقد كان من المفروض أن هذه القبائل المحففة من أية ضريبة لقاء الخدمات المقدمة ، أن تشكل ميليشيا دائمة في خلفة الدولة التركية والدفاع عن حدودها وأن تمارس ضعفاً مستمراً ثابتاً على العنصر المسيحي الذي كان ولاؤه يبدو غير مؤكد . وكان التساكن في الهضبة الارمنية العليا مع عنصر الفلاح الارمني كثيراً ما يكون قائماً على التنازع : كان تعسف البكوات الاكراد يجرّد الارمن اراضيهم ويحولهم إلى أكارين وعاملين في اراضيهم نفسها الخاصة بهم . وكان قطع الطريق والصراع على الكلا يربعان متاخاً من العداوة .

ولقد طبق نظام الميليشيا الكردية في ارمينيا كذلك على كردستان الجنوبية (مقاطعة العراق) حيث قدمت قبيلة بابان الكردية خدمات عظيمة للباب العالي

في صراعه مع الفرس . وعلى الجانب الآخر من الحدود كان سادة الفرس يعتمدون أيضاً على مزاياء الأكراد الحرة لمقاتلة الأتراك . فإن شاه عباس ونادر شاه وفتح علي شاه يدينون للأكراد ، الذين ، كانوا يشكلون القسم الأعظم من قواهم المسلحة ويحتلون مراكز عليا في القيادة ، بإنصاراتهم على الخصم التركي . وتتميزت في ذلك قبيلة موكري الكردي على وجه أخص . كان من بين أفرادها قائداً عاماً للجيش الفارسي هو : عزيز خان سردار . وفي القرن الثامن عشر رثى أحد كبار الشعراء الأكراد أحمد خاني ، بصفاء ، في إحدى قصائده (ميم - أو - زين) ذلك الأسراف في هدر الدم الكردي في خلع قضايا قومية اجنية : « هؤلاء الأكراد الذين ، بالسيف فازوا بالمجد . . كيف جرى أنهم كانوا محرومين من دار الدنيا وخاضعين للآخرين ؟ إن الأتراك والفرس محاطون بأسوار من الأكراد . . بقي كل مرة يسعى فيها العرب والأتراك والجيش . . . إن الأكراد هم الذين يفرقون بدمائهم . وإذ هم دائماً متفرقون ، دائماً على خلاف فإنهم لا يدعون لسلطان واحد منهم . . فلو إننا توحدنا ، إذأ لأصبح هذا التركي وهذا العربي وهذا الفارسي خادمين لنا »^(١٦) . إن الخلاف والتشتت والخصومات القبلية ونزع النزعة القومية التي يقوم بها الإسلام عرفت شعوب أخرى ، بالمقابل ، كالأتراك والعرب الإستفادة منه بصورة أفضل كثيراً لاغراضها القومية . . كلها عوامل ساهمت في العمل من الأكراد امة لا دولة لها .

ولم تتجل القومية الكردية إلا مؤخراً ، في القرن التاسع عشر ، مختلطة ، من جهة أخرى ، في البداية بتجليات الروح الإستقلالية أو الطموح الشخصي لدى المشايخ . ظاهرة خاصة إلى حد ما بالأكراد جدبيرة بلغت النظم وهي أن سلطة هؤلاء المشايخ كان يخالطها أحياناً باديء ذي بدء اصل ديني ، ثم إنهم على أثر ذلك صاروا رؤساء قبائل . وأفضل مثل على ذلك هو مثل الشيخ البررزانية . وقد جرى قمع ثورات تلك الإمارات الكردية التي هبت دون خطة جماعية بسرعة : ثورة محمد باشا (١٨٣٩) ، ثورة بلدير خان بك (١٨٤٣ - ١٨٤٦) ، ثورة يزدان شير (١٨٥٣ - ١٨٥٥) . ومن المتفق عليه الإعراف

بأول دلالة على القومية الكردية في المحاولة (الفاشلة) التي قام بها الشيخ عبيد الله ، المقيم في تركيا ، لتكوين دولة قومية كردية ، في الأرض الفارسية ، تحت حماية الباب العالي (١٨٨٠) .

كان على تلك الطموحات أن تجد تكريساً لها إبان توقيع معاهدة سيفر في آب / أغسطس ١٩٢٠ ، أول وثيقة دبلوماسية تنادي « بالإستقلال الذاتي المحلي للمناطق التي كان يسود فيها العنصر الكردي ، وهي المناطق الواقعة شرقي الفرات ، جنوب الحدود الجنوبية لأرمينيا ، على النحو الذي تحددها فيما بعد ، وإلى شمال حدود تركيا مع سوريا وما بين النهرين » (البند ٦٢ من القسم الثالث ، المكرس لكردستان) وكانت جميع المسائل المتنازع عليها مع الأرمن حول تعيين حدود المناطق الإقليمية خاصة ، كانت قد سويت من قبل (كانون أول / ديسمبر ١٩١٩) باتفاق بين الطرفين ، المعترين تركيا كعدو مشترك وطارحين أسس التعاون بين الشعبين . والأهم أيضاً أن المادة ٦٤ كانت تشترط أن لا تستطيع تركيا معارضة طلب الإستقلال الصادر عن أغلبية من السكان الأكراد في مهلة سنة . وكان من شأن معاهدة لوزان ، كما هو معروف ، أنها جعلت أحكام نصوص معاهدة سيفر لاغية . فإن سادتها الـ ٣٩ المكرسة لحماية الأقليات في تركيا لم تكن تعني حتى الأقليات المتمتعة للإسلام ، إذ أن الوفد التركي كان قد أعلن بأن هذه الأقليات « راضية تمام الرضى عن مصيرها في تركيا » . بقيت فحسب مشكلة ولاية الموصل التي عهد بها من قبل عصبة الأمم إلى الإنتداب البريطاني لمدة ٢٥ عاماً . وفي عام ١٩٢٦ تَبَّتْ موافقة ثلاثية إنجليزية - تركية - عراقية ، الحدود المشتركة بين العراق وتركيا ، التي كانت إلى ذلك الحين غامضة وربطت الموصل رسمياً بالعراق ، كما كان البريطانيون يرغبون . وكان هذا الإيثار البريطاني مبرراً بالرغبة في تزويد الدولة العراقية بموارد بتروولية من منطقة الموصل وبتخليص هذه الموارد نفسها ، دفعة واحدة ، لسيادة دولة كردية مستقلة يحتمل قيامها ، يستحيل السيطرة عليها جراء جراءة الزعماء الأكراد وتزايد عدائهم لسياسة بريطانية كثيرة التعرض للتغيرات ، وهكذا انطلاقاً من عام ١٩١٩ قاد الشيخ محمود . من قبيلة البارزنجي ،

المعّين حاكماً للموصل من قبل البريطانيين ، كفاحاً ضد الإنجليز دام حتى عام ١٩٣١ وتجلّى في عدة ثورات مسلحة (١٩٢٢ ، ١٩٢٣ ، ١٩٢٦ ، ١٩٢٧) ، تم قمعها جميعها بتدخلات من سلاح الطيران الملكي Royal Air Force . وفي تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٢٢ نودي بهذا الشيخ محمود نفسه ، رئيساً لكرمستان مستقلة ، تضم المناطق الكردية من العراق ، بعاصمة لها هي مدينة السليمانية و- « جيش قومي كردي » للدفاع عنها ، مشكل من عناصر قبلية . وفي آب / أغسطس عام ١٩٢١ قاطع الأكراد الاستفتاء الذي جرى على فيصل ملكاً على العراق ، منوهين بذلك عن معاداتهم للإنسراج في العراق . وشهدت فترة ما بين الحربين ، بثورة الشيخ أحمد البرزاني ، الدخول المجملج لشيوخ قبيلة البرزاني إلى الساحة السياسية التي كان من شأنهم أن يحتلوا طليعتها حتى أيامنا هذه أحدهم بعد الآخر . فاستقرت حالة من التمرد المسلح مزمنة في الكرمستان العراقي حتى الحرب العالمية الثانية (١٩٣٣ ، ١٩٣٥ ، ١٩٣٧) .

وفي تركيا ، عولجت المسألة الكردية منذ بداية الحرب العالمية الأولى بصورة جذرية من قبل السلطات . ففي الحين نفسه ، الذي كانت فيه فيالق كردية - منها فيلق الخيالة الكردي الشهير « الحميلية » الذي أنشئ عام ١٨٩١ - تقاتل الروس إلى جانب الأتراك ، أعطى الأمر ، تحت غطاء التمهق أمام التقدم الروسي ، بتطبيق خطة تزيح مكثف للسكان الأكراد من النوع الذي حل بالأرمن^(١٨) . ولسوف يكون الأكراد ، الذين سيمكنهم النجاة من تلك الترحيلات في وسط معادي ، مشتتين ، في جميع الأحوال ، في جميع القرى التركية ، منفصلين عن رؤسائهم التقليديين ، « فاقدي الجنسية » إذا صح القول . ويقدر أنه من الـ ٧٠٠,٠٠٠ شخص الذين كانوا معرضين لهذا الإجراء قد قضى نحبهم ستمائة ألف .

وخشية منهم ، أُلهم صعود القومية التركية من أن يحل بهم نفس المصير الذي حل بالأرمن ، أنشأ الأكراد عام ١٩٢٢ ، في أرضروم لجنة استقلال كردية . وبعد إلغاء مصطفى كمال للخلافة (١٩٢٤) شاركت اللجنة في إعداد

انتفاضة عامة وضعت تحت إدارة الشيخ سعيد وهو كردي رئيس أهم أخوية صوفية من النقشبندية ، فأعطى للثورة المسلحة هدفاً دينياً دقيقاً: بحث الخلافة بعد إسقاط النظام الكمالي، جامعاً بهذا إلى تأييد قضيته أتراكاً بوجه خاص أتقياء . لم يكن الشيخ سعيد هذا يتمتع بأي شيء من صفات القديس ، فإن كثيرين من مشايخه تخلوا عنه أمام وحشيات إرتكبتها جيوشه بحق أشخاص لم تكن لهم أية علاقة بالسلطات التركية . وانقضّ القمع التركي على القرى الكردية (نيسان / أبريل ١٩٢٤) ؛ فتمّ تمشيط ذلك ٢٠٦ منها ولقي ١٥,٠٠٠ كردي في ذلك مصرعهم . وحلّت الجمعيات الكردية وحرم عليها العمل ، ومنع الأكراد من الاحتفالات والجمعيات وأقفلت جوامعهم وحظر عليهم إرتداء اللباس القومي التقليدي . فآثروا عديدون من الأكراد الهجرة إلى إيران وإلى العراق . أما الإتحاد السوفياتي فقد أغلق في وجههم حلوه . وفي عام ١٩٢٧ انفجرت ثورات مسلحة (الثورة التي قادها إسماعيل نوري وهو ضابط تركي قديم ، في ضواحي جبل أرارات) ، وفي عامي ١٩٣٠ و ١٩٣٧ (ثورة سيد رضا ، وهو شيخ آخر من شيوخ النقشبندية في درسيم - طونديلي) . وبعد هذه الثورة الأخيرة ، التي تجلّت فيها لأول مرة وحدة ما للأكراد (بالتقاء أكراد تركيا وأكراد سوريا بتشجيع من فرنسا) لزمّت الجيوش الحكومية مكانها لفرص الإدارة المدنية على المنطقة . وبالتدريج جرد الأكراد من أسلحتهم ، وأصبحت اللغة التركية إجبارية ، في حين إتخذت إجراءات معينة للبدء بتفكيك الروابط القبلية في تلك القاطنات جميع المشايخ أبعدها ، وألغيت جميع ألقاب الشرف الكردية ، والقبائل ، وقد نشطت على هذا النحو ، شتت على قاطنات عديدة (قانون ٥ أيار / مايو ١٩٣٢ حول تنزيح الأكراد ، الأخذ من جديد بأحكام القانون المطبق عام ١٩١٤) . حتى عبارة « كردي » نفسها أُبطلت من المصطلح الرسمي وأصبح الأكراد وفقاً للتعبير الذي صار شهيراً هم « الأتراك الجبليون » ، وقد نسوا التركية لغتهم الأصلية ، لغة الأم . وأخذت السلطات التركية أي لون من ألوان الإعلام بمقاومة الأكراد المسلحة التي عارضوا بها هذه الإجراءات .

في سوريا كان الأكراد ، المقدر عددهم بـ ٢٥٠,٠٠٠ يشجعون من قبل السلطات الفرنسية على التفكير بعبوات الإستقلال الكردي ، ولكن إذا كان قد سمح بتنظيماتهم السياسية الخاصة بهم ويعملهم الثقافي (إصدار مجلة هاوار مثلاً) ، إلا أن حريتهم السياسية لم تكن شاملة كاملة . فضلاً عن أنه لم يكن في وسعهم حمل السلاح . وإذا لم يكونوا على تماس كثير مع أكراد العراق فإنهم كانوا قليلي التأثير بمجريات الأحداث فيه . وبالمقابل إحتجوا بحدة على إرهاب الأتراك ووحشتهم ضد الأكراد (نساء وأطفال وشيوخ محتجزون في الكهوف أو يحرقون أحياء في الغابات) إبان قمع ثورة درسيم المسلحة (برقية بكري قوطرش إلى عصبة الأمم)^(١٩) .

وأما في إيران فإن حالة الأكراد كانت دوماً مختلفة بعض الشيء عن حالتهم التي صُفّت لهم في تركيا . فلم يكن ليفوت الحكومة أن تشدد على ما بين الشعبين الإيراني والكردي من « قرابة » عرقية وعلى ما بينهما من تجانس ، يشهد عليها أقدم التواريخ . إلا أن طهران لم تكن أقل حدة في تدخلها لقمع كل ثورة كردية : ثورة خليل آغا جيلالي من جهة أرارات ، وثورة إسماعيل آغا سيمكو (زعيم قبيلة شيقاق) ، الذي تمرد في أعوام ١٩٢٠ و ١٩٢٦ و ١٩٣٠ وثورة جعفر آغا سلطان عام ١٩٣٢ . فجميع هذه الثورات ، وإن كانت تنسب إلى القومية الكردية . وُصفت من قبل السلطات الإيرانية بأنها « أعمال قبلية » يدفعها الطموح الشخصي لرؤساء قبائل . وعليها أن نتأكد من أن هذا أو ذاك من التعليلات لا ينفي أحدهما الآخر ، إذ أن تعليل سيطرة رؤساء القبائل وتعليل القومية كثيراً ما لا يفرقان اجتماعياً في التاريخ حتى القريب جداً منه للقومية الكردية . في جميع الأحوال ، إن الجانب « القبلي » ليس في وسعه أن يوفر حجة لإنكار حقيقة القومية الكردية الواقعة ، على النحو الذي يجري السعي إليه غالباً ،

بعد عام ١٩٣٠ بأمر الجيش الإيراني الجديد ، وقد صار أكثر تشبهاً في أسسه ، إختراقاً منظماً لجبال الأكراد حيث قام بشق الطرق وإنشاء مراكز شرطة دائمة . واستقدم المشايخ الذين لهم بعض التأثير أو الذين يستشم منهم ميولاً

إنفصالية ، إلى طهران كرهائن تقريباً ، أو يوضعون في إقامة تحت المراقبة خارج مناطق نفوذهم القبلي ، في حين اتخذت من جهة أخرى إجراءات تطبيقية لتثبيط أية ظاهرة قومية ؛ فقد عمل على هجر كل شيء من لغة وعادات ولباس نوعي خاص بالأكراد وكل شكل من أشكال التمييز الثقافي من شأنه إبراز صفة خاصة بالأكراد .

١ - جمهورية مهاباد الكردية المستقلة :

(كانون ثاني / يناير ، تشرين ثاني / نوفمبر ١٩٤٦ / ٢٠) :

كان لا بد للحرب العالمية الثانية من أن يكون لها تأثير كبير على القومية الكردية في إيران . لقد جعل دخول الاتحاد السوفياتي الحرب في حزيران / يونيو ١٩٤١ من إيران ممراً ممكناً للإمدادات من الأسلحة الواردة بطريق الخليج الفارسي إلى الاتحاد السوفياتي التي يزود بها الحلفاء . وزيادة على ذلك كانت إيران تملك موارد بترولية عظيمة . وبالنظر إلى أن الشاه رفض طرد البعثة الألمانية وأنه لا يخفي مشاعره المعادية للسوفييت ، تقرر اجتياح مشترك سوفياتي - بريطاني للأراضي الإيرانية ونفذ في ٢٥ آب / أغسطس ١٩٤١ . وفي ٢٨ آب / أغسطس أمر الشاه جيوشه بوقف إطلاق النار وتنازل لصالح إبنه ، محمد رضا بهلوي . فاحتل البريطانيون نقاطاً رئيسية جنوب خط سرداشت ، سايكيز وزانجان في حين إحتل الروس المنطقة الواقعة إلى الشمال من هذا الخط . وتم توقيع معاهدة ثلاثية بين إيران وبريطانيا العظمى والإتحاد السوفياتي ، حددت بأن هذا الإحتلال ينتهي بعد نهاية الحرب بستة أشهر .

ولم يلبث السوفييت في المنطقة الشمالية التي يحتلونها من إيران أن عملوا على تنمية دعاية هدفها صهر الأكراد بسكان أذربيجان في حركات شبه مستقلة ذاتياً وموالية للشيوعيين من شأنها أن تختار فيما بعد الاندماج في الإتحاد السوفياتي .

ولم تكن مهمة عملاء السوفييت سهلة في محاولتهم لمذهبة الأكراد ، بخلاف ما كان يجري في أذربيجان . كان زعماء القبائل الكردية يحذرون كل ما

هو غريب عن الكردية فما بالك إذا لم يكن مسلماً ، وكان يجسد النزعة الشيوعية الكافرة . وطلب عدد كبير منهم الانتقال إلى المنطقة البريطانية ، فرفض طلبهم . ونما تأثير الإيديولوجية السوفياتية بصورة خاصة في وسط الشباب المثقف القومي المنحدر من البورجوازية الصغيرة التي فككت روابطها القبلية السكنى في المدن .

في أيار / مايو ١٩٤٣ ، بعد هجوم جماعة من الأكراد على مركز البوليس الإيراني في مدينة ماهاباد (إلى الجنوب من بحيرة ريزايه) ، إختفت منها السلطة الإيرانية تماماً . وكان الزعيم السياسي والديني المسيطر في ماهاباد وهي مدينة . تعد ١٥٠,٠٠٠ نسمة . هو قاض محمد . وكان يستفيد من دعم عدة تنظيمات كردية موجودة : الـ « كومولا » (إختصار لـ « كومولا إزهيان إكوردستان » أي لجنة الحياة في كردستان) والـ « رازقاري كورد » (أي الخلاص الكردي) . وفي عام ١٩٤٥ أكره الملا مصطفى البرزاني بعد أن قاتل طيلة العام بأتباعه وحلفائه البالغ عددهم تسعة آلاف القوى المسلحة العراقية ، على الإنكفاء بجيوشه إلى ماهاباد حيث استقبله بما لا يخلو من شيء من الحذر قاضي محمد . والحقيقة أنه كان يُرتاب في أمره ، من ناحية أنه أراد بإفراط اللعب بالورقة البريطانية للإستقلال الكردي ، ومن جهة ثانية أنه قليل القابلية للتسامح في منافسة زعيم آخر . وبصورة سريعة انتقلت السلطات في ماهاباد من اختيار الحكم الذاتي إلى اختيار الإستقلال : وعلى الرغم من دعوات الإتحاد السوفياتي اللبقة إلى الحذر والثروي فإن قاضي محمد نادى بالإستقلال الكردي في ٢٢ كانون الثاني / يناير ١٩٤٦ ، مرتدياً بزة سوفياتية ومحتمراً عمرة دينية كردية في مدينة ماهاباد . وفي ١١ شباط / فبراير من نفس العام سمي قاضي محمد رئيساً لـ « جمهورية ماهاباد » . وكانت سيادة الجمهورية الجديدة تمارس على أرض تشع إلى مدى ثمانين كيلومتراً تقريباً حول ماهاباد . وشاءت الحكومة الجديدة أن تكون ممثلة للأكراد في جميع البلدان وحاولت أن تجتنب إلى ماهاباد ممثلين من تركيا ومن العراق ، ولكن بدون كبير نجاح . ومع أن عدداً من الـ « منافسين » ، أدخلوا على هذا الشكل في الحكومة ، فإن تأليفها لم يكن

حقيقة على مستوى طموحاتها لتمثيل « كردستان الكبرى » . فإن منازعات حدودية دفعتها إلى مناداة الدولة الأذربيجانية المتكونة هي الثانية حديثاً والتي كانت تنشأ الهيمنة على الجمهورية الكردية التي شجعها الإتحاد السوفياتي الذي يرى اقتراب اللحظة التي لا بد له فيها ، وفقاً للميثاق الثلاثي ، من سحب جيوشه من إيران . وقام بذلك في ٩ أيار / مايو ١٩٤٦ ، تاركاً الجمهوريتين تواجهان مصيرهما . وكانت وسائل الدفاع الوحيدة لدى جمهورية ماهاباد تتكون من جماعات من المشايخين المسلحين لمختلف مشايخ القبائل الذين أظهروا ولائهم للجمهورية الجديدة . ولكن بالنظر إلى أن هؤلاء الأنصار لم يكونوا موثوقين جداً فإن الحكومة ركزت جميع جهودها في خلق جيش نظامي غير واثق بالغرض إلى حد بعيد ، ذلك أنه إذا كان تلقى من الإتحاد السوفياتي أسلحة وعتاداً حريباً وقنابل مولوتوف ، فما من شيء بالمقابل كان يشير إلى العمل على توفير دبابات له أو تزويده بمدفعية ثقيلة ، وأقل من ذلك أيضاً مساعدة مالية سوفياتية . وعلى الرغم من رغبتها المؤكدة حق التأكيد في تكوين دولة بالمعنى الحديث للعبارة فإنه لم يكن أمام الجمهورية الصغيرة اختيار آخر غير أن تتسامح بأرفع درجة من الإقطاع الداخلي . وكثيراً ما كان المستشارون السوفيت في ماهاباد يظهرون تشككهم الشديد في إخلاص شيوخ القبائل للجمهورية . كانوا على صواب ، ذلك أنه ما إن اجتاحت الجيوش الإيرانية ، المستقدمة على عجل من حكومة طهران ، جمهورية أذربيجان المجاورة (تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٤٦) حتى تخلت أكثرية القبائل الكردية عن الجمهورية ، ببساطة ، لضعف المبرر لها أو لخيبة أملها بفقدان احتمالات الربح ، عن الجمهورية . وبقي البارازانيون في ماهاباد وحاولوا الصمود بالمدينة في وجه المهاجم الإيراني إلا أن الملا مصطفى البرزاني قرر أمام طبيعة الحالة الكرية الميؤوس منها إلى حد ما ، الإعتصام بمنطقة ناقداه ، على مقربة من الحدود العراقية . ولدى تعرضهم لهجوم الطيران الإيراني المكثف اضطروا البارازانيون إلى مغادرة منطقة ناقداه في شباط / فبراير ١٩٤٧ . وبانكفائهم إلى العراق اعتقل الزعماء منهم ووضعت القبيلة بأكملها تحت المراقبة . وتمكن الملا مصطفى

من الإفلات وفي أيار / مايو ١٩٤٧ نظم انسحاب أنصاره نحو الأراضي السوفياتية . فقد أثر . وفقاً لأقواله ، على دعوة الحكومة البريطانية للإقامة في بريطانيا العظمى ، الحمى السوفياتي بسبب قربه الشديد من الأراضي الكردية . وكان عليه أن يبقى في هذا الحمى مدة إحدى عشرة عاماً .

في العقد الذي تلا عام ١٩٤٧ عززت السلطات الإيرانية والعراقية قبضتها على المناطق الكردية الداخلة في أراضي كل من البلدين . أما وقد كانت تنفذ لزعامات قوية فإن القومية الكردية حملت جذوتها ولم يذكر لها سوى اضطرابات طفيفة . إلا أنه كان من شأنها في نهاية العصر أن أظهرت من جديد نزعة قتالية في العراق وفي تركيا .

٢ - التنظيمات السياسية الكردية :

رأينا الدور المهم الذي قام به رؤساء القبائل للتعبير عن القومية الكردية الناشئة . إن الطموح الشخصي لم يكن بالتأكيد غائباً عن دوافعهم ولكن القومية الكردية بلونهم كانت ستكون عديمة الوسائل العسكرية الضرورية للضغط على الحكومات المركزية . فقد أفادت ثوراتهم المسلحة المتتالية هنا وهناك من دعم الحركات السياسية المؤسسة منذ مطلع القرن العشرين والتي كانت تجند عناصرها أساساً من الأنتلجنسيا في المدن من البورجوازية الصغيرة ومن حلقات الضباط الأكراد باستثناء تام للوسط القبائلي والريفي . وظل عدد المتسبين لهذه الأحزاب زمناً طويلاً محدوداً جداً ، وإن أصغر الضياع لم تبد قبلها هي الأخرى كذلك لدعاية تلك التنظيمات السياسية إلا بعد أن أمن الرؤساء الدينيون وشيوخ القبائل ، بصخب كبير ، إعلاء الفكرة القومية ونشرها . وما كان من شأن هذه النجبة النسيية للمنظمات السياسية المتكونة من مثقفين بالنسبة للنخبة القبلية ، أن توقف عما قريب . فالقطبية الثنائية لحركة القومية الكردية والطبيعة المركبة غاية التركيب للعلاقة التي نمت بين هذين القطبين ، القطب القبلي والقطب « الثقافي » المدني ، هما وقائع مركزية من أجل فهم المشكلة الكردية .

كان أول تنظيم يطالب بالحكم الذاتي لكل كردستان هو «جمعية من أجل إحياء كردستان وتقدمها» (كوردستان طوالي وتركي جمعيتي)، المؤسسة عام ١٩٠٨ المتأثرة تأثراً بعيد المدى بحركة تركيا الفتاة والتمحورة حول المطالبة بتمثيل أفضل للأكراد في السلطات القيادية. كذلك رأت أحزاب أخرى النور في الأوساط الجامعية: الـ «جمعية من أجل نشر الثقافة الكردية» (كوردنشري معاريف جمعيتي)، و«جمعية الأمل الكردية» (هيمي ياكورد جمعيتي). ويمثل العام ١٩٢٧ توقيتاً هاماً في التاريخ الكردي: ففي هذا العام انعقد في باريس أول مؤتمر قومي كردي. فقد صممت مختلف التنظيمات السياسية الكردية التي كانت تثار في هذا المؤتمر أن تتحلل في منظمة واحدة هي الـ «خوئييون» (الإستقلال) التي كان عليها مباشرة إظهار رغبتها في الكفاح من أجل الحكم الذاتي الكردي بإنشاء قيادة عسكرية موحدة ويتأسس شبكة من مستودعات العتاد الحربي. وفيما بين عامي ١٩٢٧ و ١٩٤٥ تشكلت أيضاً جماعات قومية أخرى، مثل حزب «هيشا» (الأمس). وفي أيلول / سبتمبر ١٩٤٢ تشكلت الـ «كومولا» (اللجنة) - وقد سبق ذكرها - بنيت على غرار النموذج السوفييتي من خلايا صغيرة سرية، في ماهاباد، المستظلة في حماية السوفييت. وفي نيسان / أبريل ١٩٤٤ الـ «خلاص الكردي» (رازقاري كورد). إندمجت بالكومولا. وفي آب / أغسطس ١٩٤٦ قرر قاضي محمد، الذي يسيطر في الخفاء على الكومولا دون القبول مع ذلك على الإنتماء لها، لكي يحتفظ بحريته الكاملة في المناورة، تحويل الكومولا إلى حزب ديمقراطي لكردستان (P. D. K الذي لزم تجاهه كذلك مكانته بعيداً عنه. ورفض مللا مصطفى البرزاني على حد سواء الإنضمام إلى الحزب الديمقراطي الكردستاني، رافضاً أن يساند سوى الحزب الذي أسسه هو بنفسه في شباط / فبراير ١٩٤٥ «حزب الحرية» الذي كان يجند أعضائه من الوسط القبائلي. وقد امتنع دائماً عن أن يتحالف أو عن يرضى بتضييق هامش حركته السياسية. وكان الحزب الديمقراطي الكردستاني في بيان إعلان قيامه يحدد أهدافه السياسية المباشرة على النحو التالي: تكوين مجلس موقت لكردستان،

استعمال اللغة الكردية في اللوائح الرسمية المطبقة على المناطق الكردية تحت السيادة الأجنبية ، حق الحكم الذاتي في الشؤون المحلية ، تسمية موظفين أكراد حصراً في المناطق الكردية ، إنشاء « ميزانية كردية » تجمع كافة الدخول المحصلة في مناطق كردستان وكان يطالب من جهة أخرى بالحكم الذاتي لهذه المناطق ، متجنباً بعناية التنويه بذكر الإستقلال^(١١) . وكان يسترجع هكذا جزئياً البرنامج المحدد من قبل أحد الزعماء القوميين الأوائل هو الشيخ عباس سلام برزاني شقيق مللا مصطفى الأكبر . وتأسس الحزب الشيوعي الكردي كذلك في عام ١٩٤٥ . وفي أثناء الوجود الوقتي لجمهورية ماهاباد ، سبق أن ظهرت إنشقاقات عديدة بين مختلف العناصر المجدلة في الحركة القومية الكردية . كانت مروّجة تصوراتهم السياسية والاجتماعية من أعرضها حقيقة ، بدءاً من إقطاعية شيوخ القبائل إلى اشتراكية المفكرين المتطرفة ، مروراً بالقومية الملونة بالإشتراكية الأكثر اعتدالاً للأكراد المنحلمين من قبائلهم العائشين في المدن والأقاليم الكردية . وبعد سقوط ماهاباد إنكفأ الحزب الديمقراطي الكردي P.D.K. إلى العراق حيث كان عليه أن يقيم دائماً ولكن في السرية . وراح يكرس شطراً كبيراً من طاقاته في بذل الجهد ليخلف المشايخ العشائريين في قيادة الحركة القومية مما أثار مجابهات بين الأكراد ، وخاصة في السليمانية عام ١٩٤٨ حيث وقعت صدامات بين رجال القبائل وزعماء سياسيين متحلمين من القبائلية . ومنذئذ إتجهت الهوية النفسية والاجتماعية بين أكراد الجبل وأكراد الوسط المدني المتحلمين من القبائلية ، التي ليس من المتوقع ردها ، إلى المضاعفة بمرادفتها بالتنافس على زعامة الحركة القومية .

وعندما غدا من البديهي عام ١٩٥٤ أن الحركة السياسية الكردية المبكرة قد استنزفت ، إثر القمع الذي أوقعه رئيس الوزراء العراقي نوري السعيد (الكردي الأصل هو نفسه) بجميع أحزاب المعارضة ، فإن حزباً موحداً ديموقراطياً لكردستان تكوّن إنطلاقاً من بقايا الحزب الديمقراطي الكردستاني P. D. K. القديم . فالأعضاء الذين انضموا إلى هذا الحزب الجديد : الحزب الموحد الديمقراطي الكردستاني P. U. D. K. (الذي سرعان ما عمّد من

جديد في الاستعمال الدارج الحزب الديمقراطي الكردستاني (P. D. K) كانوا أساساً من أوساط المدنيين المتحللين من القبائلية ونما الحزب على نحو خاص في مدن بغداد والموصل وكركوك والبصرة التي كان سكانها غير متجانسين . ومع أن الحزب يجهر ببعض الأفكار الماركسية - اللينينية إلا أنه ركز جميع طاقاته في المشاكل الكردية ، محترساً مع ذلك ، بفطنة ، من أن لا يطالب في هذه المرحلة الأولى بالحكم الذاتي أو بالاستقلال لكردستان . وكان السكرتير العام لهذا الحزب هو ابراهيم أحمد ، رجل قانون شيوعي من السليمانية سبق أن سمي من قبل عام ١٩٥٢ لتولي هذه الوظيفة في الحزب الديمقراطي الكردستاني P. D. K وسمي ملا مصطفى البرزاني رئيساً ، حتى من دون أن يكون قد استشير مسبقاً . وكان من الصعب ، وقد أصبح رمزاً للقومية الكردية نفسها وشرط لم الشعث لا مثيل له ، الاستغناء عنه . وفي عام ١٩٥٧ صارت صيغة الحزب الماركسية متزايدة كثيراً بتدقيق الأعضاء الأكراد من الحزب الشيعي العراقي . وقد سبق لمثل هذا التدقيق أن سجل في آب / أغسطس عام ١٩٤٦ إبان إنشاء الحزب الديمقراطي الكردستاني P. D. K . وكانت الروابط بين الحزب الشيعي العراقي P. C. I والحزب الديمقراطي الكردستاني P. D. K دواماً موصومة بغموض بالغ ، تارة قائمة على التضامن وتارة أخرى على التنافس المحتدم على صعيد كردستان .

٣- المسألة الكردية في العراق (١٩٦١ - ١٩٨٣) :

أ- نظام اللواء قاسم وانطلاق الثورة المسلحة (١٩٦١ - ١٩٦٣) :

بدأت الصلات بين قاسم (كردي من أمه) والأقلية الكردية في ظل أفضل التكهّنات واستقبل أشد القوميين تطرفاً من الأكراد النظام الجديد بالإيجاب^(٢٣) . وقد أشرك قاسم ممثلين عن الحزب الديمقراطي الكردي في الحكومة المشكلة غداة انقلاب ١٤ تموز / يوليو ١٩٥٨ . وأطلق سراح أكثرية السجناء السياسيين الأكراد وفي ٣ أيلول / سبتمبر ١٩٥٨ استدعى من المنفى ملا مصطفى البرزاني . وسمح للصحافة الكردية بالعودة إلى الصدور فظهرت أمليها في أن ترى أمانتها في الاستقلال الذاتي الإداري والثقافي واللغوي متحققة

في كردستان . وكانت تطالب كذلك بخطة اقتصادية لكردستان توضح موضع التنفيذ ، وتوزيع لأرباح البترول بنسبة السكان . وكان الأكراد ، في السياسة الإقليمية ، يرون بعين الرضى استبعاد قاسم لمشروع الانضمام إلى الجمهورية العربية المتحدة الذي يطالب القوميون العرب بصوت مرتفع . ففي الحقيقة كان التفاوض الكردي على مقدار غموضات النظام الجديد . وجاء الدستور المؤقت في ٢٧ تموز / يوليو يحدد أنه « على العرب والأكراد أن يعتبروا شركاء في صميم وطن واحد وأن حقوقهم القومية في إطار السيادة العراقية معترف بها » دون المضي في الالتزام قلعاً . وراح اللواء قاسم ، من جهته يشدد على فكرة أن كردستان تشكل جزءاً من الأمة العربية ويعارض برفض صريح كل طلب للإستقلال الذاتي لكردستان (الأول بتاريخ ٢٧ تموز / يوليو ١٩٥٨ ، صادر عن الحزب الديمقراطي الكردي) .

من حماس عام ١٩٥٨ لم يعد يبقى شيء للإستقلال الذاتي عام ١٩٦١ : ففي أيلول / سبتمبر كان مللا مصطفى البرزاني ينطلق بثورة مسلحة واسعة المدى على جبهة من ٢٥٠ كم راحت تطول حتى سقوط النظام في شباط / فبراير ١٩٦٣^(٣٣) . في أساس هذا التدهور رفض قاسم الذهاب إلى أبعد من بعض الإجراءات المتخذة في الميدان الثقافي (إنشاء إدارة للشؤون الكردية عام ١٩٥٩ في وزارة التربية القومية وكرسي للغة الكرديين في جامعة بغداد ، ولكن لا جامعة ولا راديو ولا مدارس في كردستان) . ويجب أن نضيف إلى ذلك سياسة التلاعب الكبير والإنقسام للقوى القومية الكردية الموضوعة من قبل قاسم للقوى القومية الكردية تحت غطاء التعاون السياسي . فإن الشقاق ، على ما رأينا ، كان كامناً بين القطبين القبلي والموالي للحركة القومية الكردية ؛ ولم يكن أقل حدة داخل القطب القبلي بين مختلف القبائل . وابتداءً شرع قاسم بتحجيد الحزب الديمقراطي الكردي P. U K وبإضعافه به رس رئاسة مللا مصطفى البرزاني عليه . إذ لمّا كان هذا قابل الاتفاق جداً مع العناصر الماركسية في الحزب - رغماً عن سنوات إقامته في الإتحاد السوفياتي الإحدى عشرة - لم يلبث أن طبق على اليسار المتطرف فيه سياسة تطهير صارمة جداً كان

من شأنها إضعاف الحزب كثيراً . وبعد أن جعل الحزب الديمقراطي P. D. K. متفاداً للبرزاني شرع قاسم أيضاً بإضعاف قاسم نفسه بإثارة قبائل أخرى مسلحة بغايته ضده (الزيارين ، البارادوستيين ، إلخ) . ومنح البرزانيون سلطات غير مالوفة ولا سيما من الشرطة ، في الكردستان القبلي ، هدية مسمومة لم يكن في وسعها أن يفوتها إغضاب رؤساء القبائل المنافسة ، الذين عوملوا بلا مراعاة من نظرائهم . وقبل أن يخضع الجبل الكردي لقصف الطيران العراقي له بالقنابل ، كانت نيران المنازعات القبلية قد أوقدت فيه بزيادة سلطة البرازيين فجأة وسياسة الإصلاح الزراعي الذي طبقته السلطات بصورة إصطفائية (ثورة البولاريس واليشدنايس في نيسان / أبريل وفي أيار / مايو ١٩٥٩) . وقد طال هذا الإضطراب القبلي حتى عام ١٩٦٠ . وقبيلة البرزاني نفسها انقسمت بين موالين للحكومة و « متمردين » ، وهو ما يحكى كثيراً حول ما أثارت سياسة الحكومة من الإنقسام والتفجير . وبعد أن وعى زعماء القبائل هذه الظاهرة ، فإن الأمر آل بهم إلى الإسراع بإرسال وفد إلى بغداد يطلب من السلطات الكف عن إثارة بغضهم ضد البعض الآخر . - بسخرية فائقة - إستبدال جميع الموظفين أو الممثلين السياسيين الأكراد في كردستان الذين كانت سلطاتهم الجديدة مستكبرة جداً ، بموظفين عرب (وهو طلب يتناقض مع أثبت مطالب القومية الكردية وأقدمها) . فرفض النظام ذلك صراحة ، وقد كان راضي جداً عن نتيجة سياسته التدميرية تلك . وبعد مؤتمر الحزب الديمقراطي الكردي P. D. K. الخامس أصبحت القطيعة بين قاسم والحركة القومية الكردية واضحة للعيان . فاعتقل أهم زعمائها ومنعت الصحافة (أيار / مايو ١٩٦٠) . الكردية وإذ عاد البرزاني من جليل إلى الجبل فإن حادثاً محصوراً بين إحدى القبائل المتحالفة معه والقوى الحكومية أشعل النار في البارود . وفي خريف عام ١٩٦٢ كان يقدر بأن البرزاني ، وهو على رأس قوة دائمة من عشرة آلاف مسلح يستطيع تعبئة أربعين ألف أخرى - ما يعادل لنصف الجيش العراقي - يسيطر عليها جزئياً فحسب الحزب الديمقراطي الكردي P.D.K. الذي لم يكن لينجح أبداً في أن يجعل نفسه مقبولاً في الدنيا القبلية .

وفي آذار / مارس ١٩٦٢ عرض قاسم على الأكراد عفواً شاملاً إذا قبلوا بإلقاء السلاح إلا أن البرزاني أجاب بأن قبول وقف إطلاق النار يكون مشروطاً بمنح الاستقلال الذاتي للأكراد واستبدال الحكومة بحكومة « أكثر ديموقراطية » . وبالفعل تراءى للقوميين الأكراد بعد عام ١٩٦٢ ، بأن حل مشكلتهم مرتبط بإسقاط نظام عبد الكريم قاسم . فإنهم بهذا الهدف عقدوا صفقة مع البعث (كانون الثاني / يناير ١٩٦٢) ، الذي كان يعمل على تهيشة انقلاب ، عارضين عليه دعمهم وحمى كردستان في حالة إخفاق محاولتهم مقابل وعد بالحكم الذاتي لكردستان في حالة النجاح . وهذا الوعد كان ينوه أيضاً بمقاعد وزارية أربعة للأكراد في الحكومة المقبلة .

ب - النظام البعثي الأول ونظام الأخوين عارف (١٩٦٣ - ١٩٦٨) (٢١) :

كان من المتوقع عليه أن يُحيطر المتمرّدون مقدماً بموعد الانقلاب ليكونوا قادرين على دعمه ، ولكن البعثيين ، لبالغ حذرهم ، احتسروا بأن لا يفعلوا شيئاً من ذلك وكان الأكراد أول من فوجيء بنجاح انقلاب ٨ شباط / فبراير ١٩٦٣ . ولم يكونوا أقل إظهار للرضى وهم يرون إسقاط نظام قاسم ، وعلى الرغم من أنهم لم يشاركوا في الانقلاب ، سموا إلى أن يسجلوا لحسابهم على الأقل واقعة أنهم لم يستفيدوا عسكرياً . ومباشرة تم وقف إطلاق النار وسمي جلال الطالباني ليكون الناطق باسم الأكراد في المفاوضات التي كان يجب أن تبدأ مع السلطات (١٩ شباط / فبراير ١٩٦٣) . وفي شهر آذار / مارس أعلن الناطق باسم الأكراد أنهم قبلوا بالـ « لامركزية » ، في الحكم المعروضة من بغداد . إلا أنه كان يبقى تحديد المضمون ، ولم يكن إعلان الاتحاد بين سوريا والعراق يسهل إطمئنان البال ، الانفراج بين السلطة والزعماء والأكراد . ذلك أن هؤلاء الأكراد ، الحريصين على المحافظة على وزن الأكراد النسبي في الدولة ما كانوا ليرغبوا في أن يروا أنفسهم وقد غرقوا في لجم عربي موسع . كان منبأ مختلفاً جداً عن موقف الأكراد المتمائلين المتدمجين بالهروية ، الذين كانوا شأن علي صالح السعدي سكرتير البعث العام نائب رئيس الوزراء ووزير الداخلية ، يُظهرون تعلقهم الشديد بالوحدة العربية .

في مطلع حزيران / يونيو اتهمت الحكومة الأكراد بأنهم أعربوا عن مطالب غير مقبولة . بأدراجهم في عداد المنطقة الكردية التي ينتفون لها الحكم الذاتي الحد الأقصى من الحقوق البترولية (كركوك ، أربيل والموصل) . فاستؤنفت العمليات العسكرية في ١٠ حزيران / يونيو ، تدعمها فرقة سورية . وفي تشرين الثاني / نوفمبر من نفس العام وقع إنقلاب يقوده عسكريون (عارف، حردان التكريتي، طاهر يحيى) فلأزاح البعث من السلطة . وبعد هذا الإنقلاب تعرض الجيش إلى تطهير أضعف قيادته إضعافاً هائلاً ، منعه من النظر في مواصلة الدفع بعمليات ذات نطاق واسع ضد الأكراد . وبسبب من هذا الضعف عرض الرئيس عارف وفقاً لإطلاق النار قبله البرزاني (١٠ شباط / فبراير ١٩٦٤) ، مخالفاً لرأي الحزب الديمقراطي الكردي P. D. K . الأمر الذي نجم عنه نزاع عنيف بين البرزاني والحزب الديمقراطي الكردي كان الرهان فيه زعامة الحركة القومية . فاجبرت المعارك الدامية بين الشمرغاس التابعين للبرزاني والشمرغاس التابعين للحزب الديمقراطي الكردي على إحتماء هؤلاء بديران حيث قامت السلطات بتجريدهم من السلاح . كانت القبائل بمجموعها عملياً تقف وراء ملا مصطفى البرزاني منذ أن شرع الحزب الديمقراطي الكردي في تطبيق برنامجه من الإصلاحات الاجتماعية في القطاع من الجبل الخاضع له ، وهي إصلاحات كانت تقلق إلى أعلى درجة رؤساء القبائل لأنها كانت تقوّض السلطة التي يمتلكها هؤلاء الرؤساء على فلاحهم (إصلاح زراعي وإنشاء «مجالس للفلاحين» متخبة) وفي نهاية شهر تموز/يوليو ١٩٦٥ كرس ملا مصطفى البرزاني نصره على زعماء الحزب الديمقراطي الكردي السياسيين بالدعوة إلى عقد مؤتمر في رانيا للحزب الذي كان رسمياً دائماً رئيسه . فنحى هذا المؤتمر المكتب السياسي وكذلك أحد عشر عضواً من أهم أعضاء اللجنة المركزية . وأكد لملا مصطفى البرزاني دعمه الكامل . وفي منتصف أيلول / سبتمبر كان على البرزاني من جديد أن يجمع الحزب في مؤتمر للحصول على تصويت بمنحه سلطات كاملة من حيث هو زعيم للثورة الكردية

الحكومة بالتقاعس عن تطبيق برنامج إعادة بناء كردستان الإقتصادي الذي كان يعتزم إجراؤه . وجدد كذلك المطالب المقلعة منذ عام ١٩٦٣ : السلطة التنفيذية الإقليمية الكردية ، ميليشيا كردية مستقلة ، توزيع نسي لمائدات البترول ، تسمية نائب رئيس كردي للعراق وأخيراً تمثيل وزاري كردي مكفول في الحكومة .

ولما كانت الحكومة لا تبغني بجلاء إرضاء مللا مصطفى في معظم تلك النقاط المختلفة ، فإن المؤتمر الثالث للحزب الديمقراطي الكردي لعام ١٩٦٥ قرر بأنه كان على الأكراد أن ينتقلوا إلى الأفعال وأن يكونوا هم أنفسهم كياناً يمتلك حكومة ذاتية دون إنتظار إذن من السلطات العراقية . وهكذا قسمت الولاية الكردية إلى مناطق خمسة إدارية لكل منها حاكمها العسكري وكذلك إدارتها القضائية والمالية . كذلك نصبت جمعية تشريعية كردية تضم ٤٣ عضواً ومجلس للقيادة الثورية يدير العمليات العسكرية ولجنة تنفيذية من ١١ عضواً . وعين البرزاني الرجل القوي في هذا «النظام» الجديد حلفاءه في جميع المراكز الرئيسية . واستؤنفت العمليات العسكرية في الكردستان على جبهة قوس دائرة طولها حوالي ٣٠٠ كم .

في بغداد كان صيف ١٩٦٥ صيف محاولات الانقلابات والمؤامرات الفاشلة ، التي شجع بعضها البرزاني خفية . وفي أيلول / سبتمبر أضيف إلى القائمة الطويلة ، إنقلاب عبد الرزاق رئيس الوزراء . وعانى الجيش من تطهير قاس وقتل الدخاتير . ولم يعد إذ أضعف على هذا النحو وبُطلت معنوياته ، في حالة تمكنه من شن الهجمات على الأكراد ، على الرغم من تطرفية هيئة الأركان التي كانت تريد مواصلة الحرب . وقد عضد ما سجله الجيش العراقي مما مني به من ضربات (كارتة هندرين خاصة التي قضى فيها على ٢٠٠٠ عسكري عراقي) إبان الحملة العسكرية التي شنها مع ذلك في أيار / مايو ١٩٦٦ تحت ضغط العصبية العسكرية ، مركز رئيس الوزراء المدني ، الدكتور البزاز ومركز مشايخه الذين كانوا ينادون بحل تفاوضي . وعليه في ٢٩ حزيران / يونيو كان الدكتور البزاز يذيع « خطة سلام من اثنتي عشرة نقطة » ، قبلت في الحال من

البرزاني بخلاف رغبة الطالباني الذي كان يأمل في أن يمضي إلى أبعد من ذلك في مغنم الأكراد . وكانت هذه الخطة تنوي تلبية بعض مطالب الأكراد : الإعراف بالأمة الكردية وباللغة الكردية لغة رسمية إلى جانب العربية في كردستان وإنشاء مجالس منتجة مسؤولة عن الصحة والتربية والشؤون البلدية في القائمقاميات الكردية ، الأفضلية للأكراد في تسمية موظفين في نفس هذه القائمقاميات وتمثيل علدي للأكراد في البرلمان المقبل ، وفي الحكومة وفي الإدارة وفي الدبلوماسية وفي الجيش وفي الهيئة القضائية ، حرية الصحافة الكردية والتنظيمات السياسية الكردية ، إعادة بناء كردستان الاقتصادي . . الخ .

دام وقف إطلاق النار عامين . عامان لم ينفك خلالها ملا مصطفى من توطيد سلطته في كردستان ، في حين كان الطالباني وحلفاؤه في الحزب الديمقراطي الكردي ومنهم البشميرغاس لم يقوموا بأي دور في معركة جبل هندرين ، يتقهقرون . وإذ حجبت الحرب الإسرائيلية العربية لعام ١٩٦٧ خطة الدكتور البراز (الذي أبعدته نفسه العسكريون عن الحكم في آب / أغسطس ١٩٦٦) ونسفتها هيئة الأركان . كان لا بد من أن تبقى جبراً على ورق .

جـ- النظام البعثي الثاني (١٩٦٨) واتفاقات ١١ آذار (مارس) ١٩٧٠ حول الحكم الذاتي :

لم تخرج خطة النقاط الاثنتي عشرة من سلة المهملات إلا في حزيران / يونيو ١٩٦٩ ، عندما باشر نظام البعث الجديد ، وقد إستقر في مكانه بعد انقلاب تموز / يوليو ١٩٦٨ ، وقد غدا كذلك شديد الإرتياب فيما يتعلق بحلول النزاع العسكرية ، في التفاوض مع ممثلي البرزاني . وشهد شتاء ١٩٦٨/١٩٦٩ القوات الحكومية مشيكة هذه المرة إلى جانب قوات الطالباني ضد البيشميرغاس التابعة للبرزاني . وتوقفت المعارك تدريجياً على أثر التعب والإنهاك اللذين حلا بمقاتلي المعسكرين . غير أن صمود ملا مصطفى كان قد تملر بصورة هائلة بعودة النزاع العراقي الإيراني في كانون الثاني / يناير ١٩٦٩ وإحتمالات الإضعاف العسكري للعراق المنتظرة . وسرعان ما راحت

المفاوضات تراوح مكانها : بالنظر إلى موقعه القوي نسبياً ، كان مللا مصطفى يرغب في الحصول على أكثر من خطة النقاط الاثني عشرة ولكنه كان يصطدم بمحاورين مصممين ، من جهتهم على أن يمنحوه أقل من محتوى تلك الخطة . وفي ١١ آذار / مارس ١٩٧٠ تم توقيع إتفاقية هدنة بين الحزبين . حصل الأكراد هذه المرة بخطة من خمسة عشر نقطة تعترف لهم بحق « الإستقلال الذاتي الثقافي والسياسي » وبإلـ « مساواة القومية » وهو ما كان يمثل أكثر مما لم يحصل عليه أبداً في أي بلد . ولكن كان لا يزال المقصود مبادئ عامة يجب تعديلها ، أما فيما يتعلق بالمحتوى الواقعي لمفهوم « الحكم الذاتي » في تصورات كل من بغداد والأكراد فقد راحت تتكشف أنها مختلفة جداً . من جانب آخر ما كان في وسع بغداد أن تعتقد جدياً بأن الأكراد سوف يقفون عند مطلب الحكم الذاتي هذا وإنها سوف لا تتصوره كمرحلة إلى الاستقلال . من هنا اهتمامها بتقييد حقيقة قانون ١١ آذار / مارس ١٩٦٤ إلى أبعد حد ، وهو الرامي إلى تطبيق المبادئ المنظورة بإتفاق ١١ آذار / مارس ١٩٧٠ . وهذا القانون لم يكن يقيم وزناً كبيراً للمذكرة الكردية المقدمة في نيسان / أبريل ١٩٧٣ من قبل الحزب الديمقراطي الكردي P. D. K ، وهي وثيقة هامة ، يفصح فيها عن تصوره للحكم الذاتي . وكان النص الحكومي يشترط بأن رئيس الجمهورية العراقية هو الذي يعين رئيس المجلس التنفيذي (لا أن يكون منتخباً من قبل المجلس التأسيسي الكردستاني ، على نحو ما كان يريد ذلك المشروع الكردي) ويمكنه العدول عنه . ولم يعد الموضوع هو تعيين نائب لرئيس الوزراء من الحكومة المركزية ، على نحو ما كان يطالب بذلك الحزب الديمقراطي الكردي P. D. K وعلى نحو ما كانت تقضي به إتفاقيات ١٩٧٠ . ومن جهة أخرى كان رئيس الجمهورية العراقية يرى نفسه متقلداً سلطة حل المجلس التأسيسي أو التشريعي الكردستاني . ولم تكن طريقة تعيين أعضاء هذا المجلس محددة في القانون ، وهو موضوع تنازع آخر بين الأكراد والحكومة ، وكان من شأن محكمة التمييز التحقق من مطابقة القوانين المعتمدة من هذا المجلس للدستور وللنصوص التشريعية العراقية (مبدأ مرفوض من

الأكرد). وكان على المجلس التنفيذي والمجلس التشريعي أن يعقدا جلستهما في أربيل ، باعتبار أن كركوك استبعدت كعاصمة لمنطقة الحكم الذاتي . وثمة نقطة أخرى لم تذكر في القانون : المطالبة بسيادة منطقة الحكم الذاتي على جميع القوى المسلحة (شرطة وجيش) المعسكرة على أرضه ، المتحققة ، في إطار منطوق المذكرة الكردية ، بمبدأ خضوع هذه القوى للمحافظين الأكرد الذين يعينهم المجلس التنفيذي للمنطقة . ولم تكن بغداد لتقبل بهذه الصيغة ، التي كانت تقم نظاماً يمضي إلى أبعد من النظام الفيدرالي ، بأي ثمن . ويانتظار تنظيم إحصاء ، فإن المنطقة التي سوف تستفيد من الحكم الذاتي المحدد على هذا النحو من قبل بغداد كانت هي المنطقة المأهولة ، وفقاً لإحصاء عام ١٩٥٧ ، بأكثرية كردية . وهكذا استبعدت منها قائممات كركوك وخانقين وسنجار ، الغنية بالبتروال التي لم تكن بغداد لتجاوز في أن تراها يوماً داخلة في مشروع إنفصالي صراحة .

رفض البرزاني هذا القانون المؤرخ في ١١ آذار / مارس ١٩٧٤ آيياً أن يكون هناك أية سلطة على التنظيمات التي سوف تقام على هذا النحو وتبعته في ذلك أكثرية الحزب الديمقراطي الكردي P. D. K . وعليه استؤنفت حرب المقاومة في الجبل . وكان يمكن من جديد إطالة أمدها لو لم يقع حادث أعظم من السياسة الدولية في آذار / مارس ١٩٧٥ : التوفيق بين بغداد وطهران وإعداد تسوية لجميع القضايا المتنازع عليها من الدولتين .

طيلة مدة الثورة الكردية المسلحة تقريباً ، التي بدأت عام ١٩٦١ ، كان أكرد العراق يستفيدون من توريدات العتاد العسكري من إيران ومن اللجوء إلى أرضها ، وهو لجوء كثيراً ما كان حيويّاً إبان إنكفادات البشميرغاس أمام اندفاع الجيش العراقي . وكان موقف طهران يقوم على تسهيل ملاحقة هذا النزاع في العراق ، وهو نزاع كان الطرفان يتورطان فيه ويستفدان قواهما ، مع إجتراس طهران من ألاّ تتمكن عدوى القومية الكردية من تنمية آثارها إلى إيران نفسها . وفي هذا الصدد ، كان الحزب الديمقراطي الكردي P. D. K من جهة أخرى ، يحرص دائماً على تطمين طهران لا يسمى إلى التحالف مع مثيله الحزب

الديموقراطي الكردي الإيراني إلا من أجل ما يتعلق بحسن سير عملياته الخاصة في الأرض العراقية . وفي غضون صيف ١٩٦٥ ، خاصة ، شن الحزب الديموقراطي الكردستاني الإيراني ثورة مسلحة في كردستان الإيراني فأدت المجابهات مع الجيش إلى مئات عديدة من الضحايا . وبعد فشل الشاثرين الأكراد في ثورتهم فإن الحزب الديموقراطي الكردي العراقي سلمهم إلى السلطات الإيرانية رافضاً قبولهم في حملة (مثل سليمان موعيني ، سكرتير عام الحزب الديموقراطي الكردستاني الإيراني) ، بدلاً من أن يعرض مستقبل ثورته الخاصة للخطر بإفساد علاقاته مع إيران . وهكذا فإننا نمسّ التكيف المفروض على الحركة القومية الكردية سواء بإتقسام كردستان وإعادة توزيعه على عدة دول ، أم بفقدان الدعم الراسخ والدائم من قوة خارجية مؤيدة للأكراد . لقد استفاد هؤلاء على التوالي من عون الإتحاد السوفياتي ، ومن عهد الملكية ونظام الأخوين عارف^(٢٥) ومن الولايات المتحدة ومن إسرائيل دون أن يكون أبداً لهذا العون من هدف تأمين إنتصارهم ولكن ليطيل نزاعاً كان يضعف بغداد . فكان من الصعب جداً على مقلدو أجزاء الحركة القومية الكردية ، المختلفة ، المحتواة على هذا النحو في دول المنطقة ، المحكومة عليها بلدجة معينة من العزلة ، إعداد استراتيجية إجمالية متسمة بشيء من التلاحم وذات طابع دائم . وللدفاع عن مصالحهم الخاصة على الصعيد المحلي ، كان يلزمها على الأقل ، جزئياً ، القيام بلمعة أولئك الذين فيما وراء أحد الحدود ، كانوا أسوأ أعداء للأكراد . وضع مأساوي ولا معقولة على الصعيد القومي .

في السادس من آذار / مارس ١٩٧٥ ، في مؤتمر الـ O. P. E. P. في الجزائر ، إبان لقاء شاه إيران ونائب رئيس مجلس الثورة العراقي صدام حسين ، المنظم بإيعاز من الرئيس بومدين ، حصلت مصالحة بين البلدين . فقد التزم الشاه بسحب دعمه للأكراد في العراق الذين استغلوا على مدى الشهور السابقة من مساندة للنفعية الإيرانية في العمليات في حين كان العراق الذي راح يمد أكراد إيران بالعون، يؤكد بأنه سيطبق على حدوده كذلك مراقبة من أدق ما تكون . ويالنظر إلى أن مواصلة الحرب في الكردستان العراقي قد جعلت غير

ممكنة منذ آذار / مارس ١٩٧٤ إلّا بالمعونة العسكرية والسوفييت التي تمد بها طهران الأكراد ، فإن الثورة المسلحة كانت تبدو تماماً أنها تدخل في عام ١٩٧٥ مرحلتها الأخيرة . وقد علم فيما بعد أن الولايات المتحدة كانت وراء سحب المساعدة الإيرانية كما كانت من قبل وراء منحها .

وفي الثامن من آذار / مارس كان مجلس قيادة الثورة يعلن عضواً شاملاً عن جميع الثوار الأكراد . وكان عليهم الاختيار بين الإقامة النهائية على الأرض الإيرانية أو القبول بالعفو الصادر من بغداد . واختار ملا مصطفى ، من جهته الحل الأول وكف عن القتال . وكان عليه فيما بعد اللجوء إلى الولايات المتحدة حيث وافقه المنية في آذار / مارس ١٩٧٩ ، نادياً بأسه للتخلي الأميركي عنه . فطبقت بغداد قانون الحكم الذاتي وزودت المنطقة بمؤسساتها التمثيلية وبشرطتها الخاصة وسمح باللغة الكردية في المدارس وافتتحت جامعة في السليمانية . وخاصة أن التنمية الاقتصادية للمنطقة الكردية ابتدأت أخيراً وتلقت أضخم نصيب من اعتمادات التنمية . ومن جهة أخرى ، تحت ذريعة البطالة ، بوشر بنقل ٣٠٠,٠٠٠ كردي إلى جنوب العراق وإسكان عناصر عربية في الشمال . وجعل بناء الد « قرى المحصنة » المراقبة من الجيش والقمع البوليسي الوضع عسيراً على المقاومين أو من تسول له نفسه بذلك .

وفي حين كانت آفاق مستقبل الثورة قائمة إلى أبعد حد عام ١٩٧٥ ، أنشأ جلال الطالباني الاتحاد الوطني لكرديستان . كان قد تخلى نهائياً عن تولي إدارة الحزب الديمقراطي الكردي P. D. K. على خط البرزانيين الذي فرض على هذا الحزب زعامته وبصمته وهو يحافظ في نفس الوقت على الواجهة الأيديولوجية لثلاً يفقد تعاطف الشبيبة المثقفة التقدمية في المدن . وكان الطالباني يحدث هكذا في الخفاء تنظيمياً منافٍ للحزب الديمقراطي الكردي P. D. K. . كان يريد بمصادقية صحيحة « من اليسار » ، وبالتالي مالياً للشيوعية وأفضل تنظيمياً من تشكيل البرزاني الذي كان استمرار طابع الروح القبلية كثيراً ما يخلق الفوضى . وفي نهاية ربيع ١٩٧٨ نشبت عند التخوم

العراقية الإيرانية بين الـ D. P. - P. D. K. (القيادة المؤقتة للحزب الديمقراطي الكردي) ، وهي مسخ جديد للحزب الديمقراطي الكردي P. D. K. ، يقوده من الآن فصاعداً الإخوان ولدا ملا مصطفى ، إدريس ومسعود البرزاني ، والاتحاد الوطني الكردستاني L.U.P. K. ، مني فيها الاتحاد الوطني الكردي هذا خسائر فادحة في الرجال وسجل ارتداد أتباع علي الأشعري (المتوفى في اشتباك مع القيادة المؤقتة للحزب الديمقراطي الكردي D.P.-P.D.K.) . ومنذئذ راح حزب آخر هو الـ D.C.-P.D.K. (القيادة العامة للحزب الديمقراطي الكردي) يجمع المنشقين من الحزب الديمقراطي الكردي ومن الاتحاد المؤقت الكردستاني (أتباع المرحوم علي أشعري المجتمعين في « حركة اشتراكية كردية ») ، وأعضاء مجموعة تطلق على نفسها « لجنة تحضيرية » للحزب الديمقراطي الكردي P.D.K. بقيادة محمود عثمان ، وأخيراً عناصر « حزب اشتراكي كردي » أنشئ قبيل ذلك الزمن . أمام هذا الانقسام في أقصى حركة حرب العصابات نشأ « حزب الحرية والتقدم الكردستاني » ، في نيسان / أبريل ١٩٧٩ ، دعى كذلك باسم « الاتحاد » ، « يكون » ، بهدف وضع حد للانقسام وتقديم إطار للذين يريدون العمل في توافق وانسجام . وقد أعاد تأكيده ، في أول مؤتمره ، المنعقد في تموز / يوليو ١٩٧٩ ، محمداً خطه على أنه « تقديمي اشتراكي » ، بأن مهمته هي إحياء الاتحاد وأن هدفه الأهم هو التحديد الذاتي للشعب الكردي .

لقد وجدت حرب العصابات نفسها ضد القوات العراقية وقد استؤنفت في شكل مقنع منذ أيار / مايو ١٩٧٦ ، متعشة انتعاشاً هائلاً بإطالة الحرب العراقية - الإيرانية التي ابتدأت في أيلول / سبتمبر ١٩٨٠ . كان مجهود بغداد العسكري يكرها على إجراءات سحب الجيوش من كردستان ؛ وتحت ستار النزاع وجد المقاومون الأكراد من العراق مساندات جديدة خارجية لدى سوريا ولبنان ، المتحالفتين ضد العراق ؛ وأخيراً ، في نفس الكردستان ، كانت المراقبة البوليسية والإدارية تجنح إلى التراخي ، حيث كان بعض الموظفين يفضلون لأنفسهم مسبقاً مستقبلاً على الصعيد المحلي في التعلق الذي كانت

سلطة بغداد تبدو فيه أقل ضماناً للبقاء . فإن بؤراً ثورية هامة ، مستفيدة من نوع الفراغ الناشئ في جزء من المنطقة الحدودية العراقية - التركية ، أعادت تكوينها ، متخذة مرامي لها قوى تركية وعراقية ، وهو الذي كان يساعده منذ عام ١٩٨٠ كملجاً للأكراد الأتراك . وفي أيار / مايو ١٩٨٣ ، كحدث لا سابق له ، أطلقت أنقرة بالاتفاق مع بغداد كومانندوس دركها المتخصصين في القمع الكردي (باز - بولو) للهجوم على تلك البؤر ، الواقعة على بعد ثلاثين كيلومتراً داخل الأرض العراقية . وكانت عملية « التمشيط » هذه تسجل في إطار اتفاق للتعاون المناهض للأكراد الموقع عام ١٩٧٩ بين الرئيس صدام حسين والجنرال ايفرين عندئذٍ رئيس هيئة الأركان العامة للجيش التركية . وكانت معسكرات الأخوين برزاني هي المقصودة خاصة . وأعلنت بغداد اعتقال الأتراك الألفين مقاتل كردي .

وللمحصول على توقف ما في كردستان طيلة مدة الحرب مع إيران ، باشرت بغداد في كانون أول / ديسمبر بمبادرة من السيد قاسملو ، رئيس الحزب الديمقراطي الكردي P.D.K. الإيراني الذي يساعده العراق ، المفاوضات مع السيد جلال الطالباني . بيد أن هذه المفاوضات المبسوقة بتوقف إطلاق النار في المنطقة المسيطر عليها الاتحاد الوطني الكردستاني L'U.P.K. لم تكن أبداً قد أفضت في أيار / مايو ١٩٨٤ ، لتعثرها حول مسائل إدخال كركوك في منطقة الحكم الذاتي ، إلى مغادرة القوات الحكومية وإلى إعادة تسليم البشمير غاس الحر .

٤ - وضع الأكراد في تركيا وفي إيران (١٩٧٨ - ١٩٨٣) :

في تركيا ، حيث ، كانت كردستان ، وقد أصبحت « منطقة عسكرية » ، مغلقة على كل أجنبي حتى عام ١٩٦٥ ، طبقت الأحكام العرفية من جديد عام ١٩٧٨ على أثر المجابهات الدامية بين الاثنيات المختلفة ، وامتدت إلى عام ١٩٧٩ للكفاح ضد « الدسائس الانفصالية » . ولم يكن من شأن مجيء العسكريين إلى السلطة في ١٢ أيلول / سبتمبر ١٩٨٠ إلا أن يفاقم الرقابة على تلك المناطق . وجاءت تضاف إلى المعاقبات القضائية الرسمية التي قادت إلى

أحكام بالموت على أكرد ومناضلين من أقصى اليسار ، التعذيب في السجن والمذابح والغارات القاتلة التي يقوم بها الكوماندوس المتقولين بالحوامات ، التي حافظت جميعها على مناخ من الرعب . ولم تكن الحركة التقدمية الكردية فيها أقل انقساماً منها في العراق : فإلى التشكيلين الهامين ، الحزب الاشتراكي الكردي في تركيا (P.S.K.T.) وحزب العمال الكردستاني (P.K.K.) - الذي تفجر هو نفسه إلى فرعين : « الأيسكولار » المتمحور حول الإرهاب والـ « دفرنيس ديموقراط » الأكثر « أيديولوجية » - جاءت تضاف زمر صغيرة ، شديدة التعلق بحريتها في العمل مثل « المحررون القوميون لكردستان » K.U.K. و« الملا ريز قاري » راية التحرر ، والتكوزين ، الكفاح ، والرزقاري ، التحرر . وقد أظهر القوميون ، المدركون لعيشة هذا الفتنة ، منذ العملية التركية في العراق في أيار / مايو ١٩٨٣ ، رغبتهم في أن يروا إقامة اتحاد بينها ، وكذلك إقامة وصل بينها وبين مثيلاتها العراقية ، ولكن التعاون لم يكن فعالاً حتى الآن إلا من أجل عمليات محدودة بين المقاومة .

وفي إيران ، أثارت الثورة الإسلامية لدى الأكراد آمالاً كثيرة ، فمنذ سقوط الشاه استلم الأكراد زمام الأمور في مناطقهم وبخاصة في سانداج وماهاباد ، بالنظر إلى أن زعماء الحزب الديمقراطي الكردي العراقي كانوا معتدلين نسبياً مثل عبد الرحمن قاسملي ، وقد تجاوزتهم ظاهراً حركة ناشئة من قاعدتهم . ولسوف يتم الاستيلاء على المدن بالقوة من الجيش ، في حين راح « الباسداران » والشمير غاس يحافظون على الأرياف . ودار المعني لحل تفاوضي قمين بالإقضاء إلى حكم ذاتي إداري وثقافي ، في نطاق ضيق ، إذ أن مشروع الدستور المحفوظ به من طهران يستبعد مبدأ الحكم الذاتي للأقليات العرقية . ومن معارك متفرقة في عام ١٩٨٠ انتقلت فأصبحت في أربع سنوات معارك حرب حقيقية ذات ميزانية مرهقة (أكثر من ١٨,٠٠٠ قتيل - وحصار اقتصادي حرم كردستان من المؤن والأدوية) . فإن إيران التي كان يظن لفترة ما مهية للانفجار لإتاحة المجال لميلاد كيانات مبنية على هوية عرقية (كردية ، عربية ، إلخ) إذا بها في الحقيقة .

ففي كافة البلدان المعنية (تركيا ، إيران ، العراق) جاء يضاف إلى مختلف أسباب الفشل الكردي تصفيح ثابت للنخبة الكردية مرته إلى اندماج وإلى استيعاب بالغين من بعض أفضل العناصر الكردية في القطاع غير الكردي (عروية ، إيرانية .. إلخ) . وهذه العناصر ، عندما تصل إلى السلطة فإنها تأخذ بالدفاع لصالح الاندماج غالباً . وهذه المشكلة الأساسية في تحرر نخبة قومية ذات فكر حديث هي كذلك مرتبطة بوضع انكفاء الأكراد في منطقة جبلية حصينة ، سهلت ، بالتأكيد بقاءهم العرقي في حالة من التكيس ، محفوظة لمدة طويلة ، ولكنها كذلك أعاقت كثيراً ، بثبات التثبيت بالبنى وبالمقليات الماضية ، تطورهم نحو الدولة والاستقلال .

III - الآشوريون : النسطوريون والكلدانيون

إن الطائفة الآشورية ، البالغ عددها حوالي ٥٥٠,٠٠٠ نسمة والتي نجدها اليوم بصورة رئيسية في شمال العراق (مناطق الموصل وأربيل وكركوك) وفي بغداد ، تتحدر في أصولها القديمة من آشوري ما قبل التاريخ ، الذين أسسوا في فجر التاريخ مملكة سامية فيما بين النهرين (القرن الواحد والعشرون ق . م .) . ومع تفردها هكذا على الصعيد العرقي ، تتفرد كذلك على الصعيد الديني بوجود دين مسيحي قومي ، منقسم اليوم إلى جزئين : النسطوريون ، غير متحدلين بروما (من حوالي ٥٠,٠٠٠ في العراق) ، متجمعون في « الكنيسة الآشورية الشرقية » ، والكلدانيون (حوالي ٥٥٠,٠٠٠ في العراق) منشقون من النسطورين ، ومتحدون بروما ، فهم إذن كاثوليك ، منذ عام ١٥٥٣ ، متجمعون في « الكنيسة الكلدانية الكاثوليكية » . هاتان الطائفتان الدينيتان الآشوريتان وهما على الشعائر الكلدانية ، وتكلمان لغة طقسية هي الآرامية الشرقية ، الوريثة المباشرة للتي كان يتكلمها المسيح ، ولكل منهما بطريرك . وإلى جانب العربية ما يزال الآشوريون يحتفظون فيما بينهم ممارسة لهجة يقال عنها « سوري » ، التي ظهرت للوجود لأول مرة في عام ١٩٨٢ في الموجزات المدرسية العراقية ، مبادرة قدرتها الطائفة . والمهم

الاحتفاظ بالتمييز حاضراً في ذهن بين مختلف الملامح العرقية والدينية للهوية الآشورية ، إذ يقود المصطلح التسامحي أحياناً إلى تناول عبارة « كلداني » على أنها مرادفة لـ « آشوري » أو الخلط بين « العطقس الكلداني » مع « الكنيسة الكلدانية » .

ولكن إذا ما نحينا جانباً هذا الانغراس في العراق ، فإننا نجد كذلك في الشرق - الأدنى عناصر أخرى من الطائفتين الآشوريتين : ٣٠,٠٠٠ نسطوري و ٣٠,٠٠٠ كلداني في إيران . و ٣٠,٠٠٠ نسطوري و ٥,٠٠٠ كلداني في سوريا ، و ١٥,٠٠٠ نسطوري و ٨٠٠٠ كلداني في لبنان .

والطائفة تجعل تنصّرها يعود إلى الرسول القديس توماس ولكن بناءها لكنيستها قد تمّ في القرن الثالث ، خارج نطاق الإمبراطورية الرومانية ، في ظل سيطرة البارثيين الأرمن ، ثم الفرس الساسانيين ، باسم « كنيسة الفرس » (أو الكنيسة الشرقية) ، المستقلة استقلالاً ذاتياً ، ذات لغة آرامية ، حول الكرسي الأسقفي ، ثم الكاثوليكيوسال لستيزيفون السلوقي . وحوالي نهاية القرن الخامس تبنت المذهب النسطوري (الفصل الثالث) مؤكدة على هذا النحو خصوصيتها الطائفية . وفي إطار الإمبراطورية الساسانية ، التي كانت على دين مزدك ، حصلت على حماية تصالحية مطابقة لحالة من العبودية . وعندما حلت الإمبراطورية المسلمة محل الساسانيين انطلاقاً من عام ٦٣٧ فإن الآشوريين النسطوريين نالوا وضع اللّمين ولعبوا دوراً هاماً في بلاط الخلفاء العباسيين من خلال وظائف ثقافية قاموا بها : فيزيائيين ، فلّكين ، أطباء ، إلخ . وشهدت حقبة من التوسع الهائل مرده إلى مرسلية باللغة النشاط ، في القرن السادس خاصة ، شبكة من الجاليات الآشورية - النسطورية ، تتشر حتى التبت ، في الهند وفي الصين وفي جزر السند حيث استمرت أحياناً إلى القرن التاسع . وفي ظل مغول تمرلنك ، قلّصت الاضطهادات النصرانية الآشورية ، التي نشأت واستقرت فيما بين النهرين ، إلى بعض الجزر ، ولجأ جزء كبير من الطائفة إلى كردستان ، في منطقة هاكباري الجبلية . وهناك تنظمت على قاعلة

قبلية ، تحت سلطة الـ « مالكين » منها (وهم رؤساء قبائل متخبون مدى الحياة في عدد من القبائل - ويمزلون بالنسبة لقبائل أخرى) وتحت سلطة بطريركها ، بالوراثة على أساس عمود الحواشي ابتداء من عام ١٤٥٠ . وفي القرن السادس عشر ، عندما سيرتبط جزء من الطائفة بروما ، مشكلاً بذلك الطائفة الآشورية الكلدانية (الكاثوليكية) ، فإن هذا الانتقال الارثي سوف يُدان ويترك من أجل تعيين البطريرك الكلداني . أما وقد فرضت الاحترام على الأكراد المجاورين بتنظيمها للقبائل ، مبتعدة عن السلطات المركزية المسلمة فإن طائفة الآشوريين في هاكباري كانت هي الطائفة المسيحية الوحيدة من الشرق الأدنى مع طائفة المارونيين في لبنان الذين حرّهم بشير شهاب ، التي تخلّصت من حالة المحميين الدونية ومن التزاماتها ونواحيها ، متماسكة على قدم المساواة مع الأكراد وعلى تألف حسن حتى منتصف القرن التاسع عشر ، حتى أن القبيلة الآشورية في Hauts Tiari كان لها رعايا أكراد غير قبائليين^(٢٦) . وفي ذلك الزمان اتجه اختراق البعثات التبشيرية البروتستنتية إلى هاكباري إلى فتح آفاق أخرى للآشوريين ، متجهاً بهم نحو الغرب ، في حين إن تشدد العثمانيين ، في نفس الوقت ، في رقابتهم على الأمراء الأكراد كان يجعل هؤلاء الأكراد الأمراء أكثر تحكماً وأكثر نزفاً إزاء هؤلاء المسيحيين الذين باتوا يعتبرونهم منذئذ كرعيا واجبههم يدفعون الجزية . وقد تميز أمير بوهتان الكردي بمذابح للآشوريين في ١٨٤٣ وفي ١٨٤٦ ، إلا أنه أيضاً لم يوفر القبائل الكردية المنافسة . وإذ أزال الباب العالي إمارتي بوهتان وهاكباري على أثر تلك المذابح وتحت ضغط البريطانيين ، فإن الطائفة الآشورية انتقلت رسمياً تحت الوصاية العثمانية المباشرة محتفظة . في الممارسة العملية باستقلال فعلي عريض مرده إلى موقعها الجغرافي^(٢٧) .

وقد شكلت الحرب العالمية الأولى انقطاعاً في تاريخ الطائفة : فإن الآشوريين ، وقد صفوا إلى جانب الخلفاء منذ ١٩١٥ ، الذين أرسلوا إليهم ببعوثين (وبخاصة الروس) لم يستطيعوا الصمود طويلاً ، من غير دعم عسكري خارجي ، أمام هجمات الأتراك والأكراد . فكان عليهم بقيادة

بطلاركهم والمالكيين **Malkis** أن يغادروا هاكباري لمحاولة الانضمام إلى الجيوش الروسية في فارس والقتال إلى جانبهم . ولم يكن في وسعهم أن يتخيلوا ، بعضدهم وعد البريطانيين لهم القاطع في كانون أول / ديسمبر ١٩١٧ بتكوين وطن قومي مستقل بهم على أرض أجدادهم ، وثوقين بقوة الخلفاء العسكرية ، بأنهم لن يعودوا إلى هذه الأرض أبداً . وفي نهاية الحرب ، وطنت لندن من جديد هؤلاء الآشوريين في العراق الشمالي حيث كانت بعض الجزر من هذه الأمة موجودة من قبل ، داميةً مقاتليها بـ « جيوشها الإضافية » الـ «Levies» التي راحت تعاون في قمع الثورات والتمردات العربية - الشيعية والكردية العديدة جداً منذ إنشاء الدولة العراقية . ولم يستشف الآشوريون الذين ونقوا من أنهم لم يستقروا في العراق إلا بصورة مؤقتة جداً ، النتائج المفجعة التي كان تعاونهم هذا مع البريطانيين يمكن أن يجلبها على علاقاتهم اللاحقة فيما بعد بالعناصر الكردية والعربية . فإن البطريك مارشيمون المتكئز إلى حد بعيد جراء التربية التي تلقاها من أخته الليدي سورماه ، المتربية هي نفسها على يد التبشيريين الأنجلو ساكسون ، لعب بعمق ، وبصورة قاصرة عليه ، الورقة البريطانية^(٢٨) .

إن تخصيص شطر الهاكباري الذي كان يقطنه سابقاً الآشوريون لتركيا في عام ١٩٢٥ ، المقرر من مجلس عصبة الأمم لا شيء نهائياً الأقل في تكوين دولة آشورية صغيرة مستقلة فيه . ظل ربيع الآشوريين فحسب قاطناً في تركيا حيث سرعان ما تتركوا أو تكدوا . والذين كانوا يقيمون في العراق منعوا من حق العودة . وإذا أصبحو في العراق مجرد لاجئين رأوا الأفق التي كانت مؤاتية لهم فيما مضى تتبدل تدريجياً : تخلي عصبة الأمم ولندن عن تكوين دولة على الأرض المحصورة في الأرض العراقية ، لعدم وجود أرض خالية ، التدبر المذل لوظائف ، وتشتت العائلات الآشورية كأكلارين عند الأكراد والعرب وأخيراً ، بل وخاصة ، إعلان القاهرة الإنجليزية العراقية (١٩٣٠) المؤكدة الاستقلال للعراق والمستدركة لانسحاب البريطانيين . وسوف يصرح ممثل لندن أمام لجنة الانتداب في عصبة الأمم استعالة منح الآشوريين الحكم الذاتي أو ببساطة

إقامتهم ككتلة متراسة ، وكذلك المحافظة على سلطات بطريركهم الزمنية الخاصة . فإن وجهة النظر العراقية ، المدفوعة بمقاومة ومعارضة الرؤساء الأكراد لاستقطاع جزء من منطقتهم ، تغلبت في النهاية . ومنذ ذلك الحين أخذ الآشوريون يرون محاورين لهم رجالاً سياسيين قوميين ، موالين للـ « وطنية العراقية » ، متسمين بلون الأقليات الواضح إلى حد ما ، الموجودين في السلطة عندئذ بدلاً من الميل إلى الوحدة العربية ، مثلاً كحكمت سليمان ، رئيس الوزراء ، التركي الأصل الموصوف كثيراً بأنه « تركي أكثر منه عربياً » . وكان هؤلاء القوميون العرب باسم أيديولوجية بناء قومي للدولة مستلهمة من النزعة الكمالية ومن عمل رضا بهلوي يرون محاربة أية نغمة للتوكيد السياسي على خصوصية أقلية . ومن جهة أخرى كان مثلاً في ذاكرتهم أنهم كانوا في المعسكر المعارض لمعسكر الآشوريين عندما كان هؤلاء يساعدون على قمع الثورة العراقية في عام ١٩٢٠ . ولقلة ميلهم إلى التآلف معهم فإنهم راحوا يبرزون في المقدمة فقد ولاء هؤلاء الآشوريين للدولة لتبرير القمع .

وبالنظر إلى أن مذكرة الأعيان الآشورية (١٩٣١) وعريضتهم (١٩٣٢) المطالبتين بتجميع الآشوريين وبالحكم الذاتي للطائفة ، ظلتا بلا نتيجة ، فإن فرق « الليفايز » Levis ثارت صيف ١٩٣٢ فقمعت ثورتهم بمساعدة البريطانيين . وانفجرت المأساة في أيار / مايو ١٩٣٣ عندما وضع وزير الداخلية البطريك المونسنيور مارشيموم الجبرية المراقبة في بغداد لإجباره على التخلي من نفسه عن نفوذهم الزمني . وفي نفس الوقت أرغم الأعيان الآشوريون المتجمعون في الموصل ، على القبول بخطة أخيرة لإقامة الطائفة أو مغادرة البلاد إذا كانوا يفضلون ذلك . ولفرط من السخط ، انتقل رجال من القبائل في تومز / يوليو إلى الأراضي السورية حيث أبلغتهم سلطة الانتداب الفرنسية ، وإن كانت عطوفة ، بأنهم كذلك لا يستطيعون إنشاء أرض الحكم الذاتي فيها ، في قطعة واحدة ، التي يرغبون فيها . وعادوا يقطمون دجلة ، في آب / أغسطس ١٩٣٣ ، تستقبلهم الجيوش العراقية بقيادة العقيد بكر صدقي (الكردي الأصل) ، المعروف بحلة مشاعره المعادية للآشوريين . فكانت

المجابهات التي حدثت حينئذ هي نقطة الانطلاق في المذابح التي راح يرتكبها في الأيام التالية ، في القرى الآشورية بولاية الموصل ، الجيش والاكرد واليزيديون وبلوشمر ، متأكدين من الإفلات من العقاب ، مهلكين ما يقرب من ألف قتيل من فقراء فلاحبي الآشوريين ، البعيدين جداً عن عجرة رجال القبائل ونزعتهم الحربية . وازدانت قرى عراقية عديدة بالاعلام احتفالاً بهذا الحدث وأفاد الجيش من هذا « النصر » الأول الذي سطره من دون العون العسكري الإنجليزي ، حالة من الفخر . ورأى العقيد بكر صديقي ، الذي رقي إلى لواء ، مستقبلاً سياسياً يفتح أمامه في مستوى هذه الشعبية المكتسبة هكذا . وفي تشرين أول / أكتوبر ١٩٣٦ ، بدعم حكمت سليمان دائماً ، كان ينجح في أول محاولة انقلاب عسكري عراقي ويتولى السلطة .

وقد جرد البطريك مار شيمون ، الذي كانت السلطات تريد طرده من العراق بعد مذابح عام ١٩٣٣ ، من جنسيته العراقية بموجب مرسوم « خاص » مخالف للدستور بعض الشيء أصدره مجلس الوزراء . أبعد إلى نيقوسيا ثم لجأ إلى الولايات المتحدة ، فاقداً معظم رصيده لدى المخلصين له عندما قبل عام ١٩٤٨ الخضوع لسلطات بغداد لكي يسترجع امتيازاته . وعلى حين كان بعضهم يأخذون عليه مسلماً شخصياً من النمط الاستبدادي ، البالي تماماً ، كان آخرون متزعجين منه خاصة من انتهازيته ومن تخليه عن الكفاح للملمة شعث آشوري العراق ومن أجل الحصول على أرض قومية في أي جزء من العالم (كان هذا الجزء ذات مرة في البرازيل) . وللاحتجاج على ما كان يعتبره عدل من الآشوريين في سوريا خيانة لرئيسهم ، (في منطقة الجزيرة) ، أنشؤوا « لجنة لتحرير الآشوري » ، أخذت على عاتقها هدف تحرير الآشوريين ، ولكنها كانت عديمة وسائل العمل السياسي . وفي الولايات المتحدة ، ظهر للعيان ، بنفس الروح ، أنشقاق ديني ، بقيادة عضو آخر من أسرة مار شيمون ، ساعياً إلى تكوين كنيسة مستقلة في شيكاغو ، الكنيسة الرسولية الأميركية الآشورية « The American Assyrian Apostolic Church » .

أما النسطوريون وإن كانوا أقل عدداً فإنهم ما يزالون إلى اليوم موجودين

في العراق ، تحت السلطة الروحية لبطريركهم مار آذلي الأول ، المقيم في بغداد . وثمة طائفة نسطورية أخرى كذلك موجودة في الهند يبلغ عددها ١٠٠,٠٠٠ .

ولم تعان الطائفة الكلدانية ، الأكثر عدداً كثير المأساة التي حلت فيما بين الحريين بالآشوريين النسطوريين . فلإن بطريرك تلك الفترة انفصل عن النسطوريين تحت ضغط السلطات ولكي يؤمن بلا شك الأمن لطائفته^(٢٩) . أما اليوم فإن الفارق الفاصل بين الجماعتين في العراق طفيف جداً وكثير من الآشوريين من هم غير قادرين على القول بأنهم يتمون إلى هذه أو تلك من الجماعتين . فنشأتها وارتباطها بروما في عام ١٥٥٣ تخلت الكنيسة الكلدانية عن المذهب النسطوري إلا أنها حافظت على البنى نفسها وعلى الطقوس نفسها ، راجعة بمبادئها فحسب إلى الباب في الصلاة الكاثوليكية . وابتداء من قرار البابا بنوا الرابع عشر (١٧٤٨) بإحياء بعثات الشرق التبشيرية بإرسال الدومينيكيين والكارميين ، كان هؤلاء الدومينيكيون والكارميون شديدي النشاط دائماً في بغداد وفي الموصل . ويزدهي البطريرك الحالي بول الثاني (شيكهو البابلوني) الذي نصب منذ ١٩٥٨ بأنه بنى في بغداد في مدة أربع وعشرين سنة ، أربعاً وعشرين كنيسة . وليس لدوره ، الملتزم بدقة بالدفاع عن الدين أية صلة بالسياسة ، وعلاقاته بحكم قليل التدخل بشؤون الدين المسيحي جيدة . ويتكشف الجزء المدني من الطائفة الكلدانية ، وإن كان يحتفظ بتفرد الدين ، عن أنه ، على الصعيد العرقي ، شديد الاندماج بعروية الاكثرية . يملأ عدد لا بأس به من أعضائه وظائف سياسية عالية في الدولة ، مثل طارق عزيز ، وزير الشؤون الخارجية وأحد نواب رئيس وزراء النظام البعثي الحالي .

هوامش الفصل السابع

G. Dedéyan (dir.) : Histoire des Arméniens , Privat, Toulouse 1982 P.P. 53 - (١)

. 83 .

وهو من أكمل الكتب وهام جداً قام بتحقيقه فريق من المختصين بالقضية الأرمنية .
كذلك انظر :

R. Khervinian : Les Arméniens , Race, Origines , ethno-raciales, Vigot, Paris, .
1941 .

H. Pader- (٢) في تاريخ أرمينيا ، غير كتاب G. Dedéyan ، المشار إليه آنفاً ، مراجع :
mandjian: Histoire de l'Arménie depuis les Origines jusqu'au Traité de Lausan-
ne , éd. H. Samuelian , Paris 1964 - René Grousset : Histoire de l'Arménie . Des
Origines a 1071 , Payot , Paris 1947 . Joseph Burt : The People of Ararat ,
Hogorth Press. Londres 1926 .

(٣) عن الكنيسة القومية الأرمنية ، عدا المؤلفات العامة المنوه عنها ، انظر :

Malachia Ormanian : L'Eglise arménienne . Son histoire , sa doctrine , son reg-
lame , sa discipline , sa liturgie , sa littérature, Antelias (Liban) 1954 .

(٤) من أجل مجموعة من الشواهد على المذبحة انظر :
Yves Ternon : Les Arméniens , Histoire d'un genocide, seuil, Paris, 1971 - Gerard Chaliand et Yves Ternon : Le
génocide des Arméniens , ed. Complex , Bruxelles , 1980 - Dickran Boyajian :
Armenia the case for a forgotten genocide Westwood, N. J., Educational Book
Crafter inc., 1972 - Jean Macerian : Le génocide du peuple arménien, Edition de
l'imprimerie Catholique, Beyrouth, 1965.

Mannuel Sarkisyanz : A modern history of Transcaucasian Armenia , Brill. (٥)
Leyde 1975 et du même : Armenian Review Vol. I n° 3 1948 , P. 412 - Hélène
Carrere D'Encausse : Une revolution, une victoire, L'Union sovietique de Lenine
à Staline 1917 - 1953, Paris, Ed. Richelieu, 1972.

(٦) في الأول من حزيران / يونيو ١٩٢٠ أقر مجلس الشيوخ الأمريكي بـ ٥٢ صوتاً مقابل ٢٣
اقتراحاً تقدمه السيناتور كابوت لودج يرمي إلى رفض السماح للرئيس ولسن بقبول انتداب
أميركي على أرمينيا . إلا أنه وقد قدم تقريراً باسمه الشخصي في ٢٢ تشرين الثاني /
نوفمبر بعد سقوط الجمهورية الأرمنية ، سوف يتلقى ولسن من كينغفوك بإسبرماجيان ،

الموفد السابق من الحكومة الأرمنية إلى الولايات المتحدة ، تحية لأنه كان آخر من دافع عن شعب « يدخل أعظم عصر من عصور تاريخه » ، انظر Y. Terman (La Cause)

P. 58 .

(٧) حول البقاء القومي الأرمني : Sarkis Atamian : *The Armenian Community* , Philo- sophical Library , New-York , 1955 - Christopher Walker : *Armenia the survival of a Nation*, Croom Helm, Londres, 1980.

(٨) روى ذلك : J. P. Alem : *L'Arménie* P. U. F. (Que sais-je ?) Paris, 1972.

وذلك على أثر الاضطهادات الروسية انطلاقاً من ١٩٠٥ فإن الطاشناق كافع ضد القيصريّة وضد النظام التركي على حد سواء . واتخذ لنفسه هدفاً إنشاء أرمينيتين مستقلتين ذاتياً ، واحدة متحدة فيدرالياً مع تركيا والأخرى مع روسيا . وانطلاقاً من عام ١٩١٨ كان لا بد من المناداة بأرمينيا موحدة .

(٩) كما يبرهن على ذلك هذا الجهر بالمقيدة من قبل نالاسارتيان (زعيم طاشناق) الذي رواه Ternon في كتابه P. 112 (La cause) : « إن نسيج ولحمة جميع المذاهب الاجتماعية هما الأمم . فالأمة هي حقيقة أبدية وأساسية . والمذهب الذي يرفض القومية هو بطل الاستبداد لا الحرية . فالاشتراكية هي من أجل الأمة وليست الأمة من أجل الاشتراكية » .

(١٠) حول الحضور الأرمني في لبنان انظر : Pierre Rondot : *Les Chrétiens d'Orient* Op. Cit. P.P. 187 ... - N. Schahgalidian : *ethnicity and political development in Lebanese Armenian Community, 1925 - 1975* , communication au Symposium «Modernization and Armenian Society, Univ. de Pasadena, mai 1981 - Zaven Messerlian: *Armenian representation in Lebanese parliament*, Thes, Americ. Univers. of Beyrouth 1963 - Hratch Bedoyan : *The Social, Political and Religious Structure of the Armenia Community in Lebanon, in the Armenian Review*, Vol. XXXII. Juin 1979 P.P. 119 - 130.

كما توجد معلومات عن الطوائف الأخرى في الشرق الأدنى في Dedeyan في كتابه : تاريخ ... مصدر سابق .

(١١) يرجع التعاون الأرمني الكردي ضد تركيا ، في الواقع ، إلى عام ١٩١٩ . فقد بت مندوبون أكراد وأرمن في مؤتمر باريس عام ١٩١٩ بتطابق المصالح والأهداف بين الشعيين وأعدوا مشروعاً يتضمن دولة مستقلة أرمنية وأخرى كردية . وتبرز التعاون بين أكراد تركيا وعناصر الطاشناق انطلاقاً من عام ١٩٢٦ من أجل الكفاح ضد الكمالية ، إذ رأى الأكراد أنهم يعانون نفس مصير الأرمن . فإن ٦٠٠,٠٠٠ منهم كانوا قد قتلوا أثناء الحرب بنفس الأسلوب الذي كان قد طبق على الأرض . وجرى قمع الاضطرابات التي نشبت رداً على ذلك بسرعة وبوحشية من جانب الأتراك .

Hovhannesian : The Ebb and Flow of the Armenian Minority, in Middle East Journal, April 1973 .

Basile Nikitine : Les Kurdes - Etude sociologique et historique, Librairie C. (١٣)
Klinecksieck, Paris 1956. Ouvrage Publié avec le concours du CNRS .

يقدم هذا الكتاب تركياً للنظريات المتعلقة بأصول الأكراد من ص ٢ إلى ١٧ .

(١٤) فيما يتعلق بالقضية اللغوية لدى الأكراد انظر : Pierre Rondot مسألة توحيد اللغة الكردية في مجلة الدراسات الإسلامية ١٩٣٦ ص من . ٢٩٧ - ٣٠٧ - خصمت شريف فاتلي : كردستان العراقي ، كيان قومي طيبة الباكونبير ، نوشاتيل ١٩٧٠ ص ٣٤٨ (ملاحظة رقم ٥) - جويس بلو : المسألة الكردية بحث سوسولوجي وتاريخي ، مركز لدراسة مشاكل العالم الإسلامي المعاصر ، بروكسل ١٩٦٢ - الأبي توماس بوا : « دراسات حديثة في الفيلولوجيا الكردية » في Bibliotheca Orientalis ليدن كانون الثاني / يناير - آذار - مارس ١٩٦٢ XIX رقم ١ - ٢ ص من ١١ - ١٧ .

(١٥) عن اللذين لدى الأكراد : B. Nikitine, Les Kurdes Op. Cit. P.P. 207 - 255 ومن Basile Nikitine Op. Cit. PP. أيضاً انظر الحق انظر أيضاً 241 - 244 .

(١٦) روى ذلك نيكين المصدر السابق ص ١٧٩ .

(١٧) يروي B. Nikitine شهادة شخصية عن اقتراحات الأكراد منهم ، يرجع تلخيصها إلى الزمن الذي كان فيه قنصلاً لروسيا في أورميه Ourmiah (فارسي) .

(١٨) ب . نيكين المصدر السابق ص ١٩٦ .

(١٩) عن أكراد سوريا قبل الحرب العامة الأولى انظر : بيير روندو : أكراد سوريا ، في فرنسا البحر الأبيض المتوسط والإفريقية ، مكتبة سيريه ، باريس ١٩٣٩ مجلد ٢ ، كراس ١ ص. ص. ٨١ - ١٢٦ .

(٢٠) حول جمهورية ماهاباد يراجع : William Eagleton : The Kurdish Republic of 1946, Oxford Univ. Londres 1963 - Pierre Rondot : L'experience de Mahabad et le problème social Kurde, in Es terre d'Islam mai/ juin 1948, P. P. 178 - 183 - Archie Jr Roosevelt : The Kurdish Republic of Mahabad, in Middle East Journal, Washington, July 1947 P.P. 247 - 270 .

(٢١) جلال الطالباني : كردستان والحركة القومية الكردية ، منطوط بالميرية نشر على حلقات في النور - بغداد - ابتداء من تشرين أول/ أكتوبر ١٩٦٨ .

(٢٢) أحمد فوزي : قاسم والأكراد ، ختلج وجبال ، بغداد ١٩٦١ .

(٢٣) ممن عالج ثورة الأكراد في حكم عبد الكريم قاسم ، يراجع : David G. Adamson : The Kurdish War, Allen and Unwin, Londres 1964 - Derk Kinnanc : The Kurds

and Kurdistan, Oxford Univ. Press, Londres 1964 - René Mauries : *Le Kurdistan ou la mort* Robert Laffont, Paris, 1967 - Edgar O'Ballance : *The Kurdish revolt. 1961 - 1970*, Archon, Hamden, 1973.

(٢٤) في سياسة البحث العراقي تجاه الأكراد : عزيز الحاج : العراق الجديد والمسألة الكردية ، غياط ، بيروت ١٩٧٧ .

William - Nathaniel Howell Jr : *The Soviet Union and the Kurds*, Thèse Univ. of Virginia, Charlottesville, 1965.

Pierre Rondot : *Les tributs montagnards de l'Asie antérieure (quelques aspects sociaux des populations Kurdes et assyriennes)* in *Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut français de Damas*, 1937 n° VI, P.P. 1 - 50 et du même : *Les Assyriens tributs*, conférence polycopiée du 3 - 10 - 1945. Bibliothèque du CHEAM.

John Joseph : *The Nestorians and their Muslim Neighbours, a study of Western influence on their relations* Princeton 1961 - Hubert De Mauroy : *Contribution à la connaissance des Assyro-Chaldéens en Iran* . Thèse de Doctorat de III^e cycle Univ. de Paris IV - 1973 - P. P. 386 - 388 et P. 20.

A. Glasberg : *Les Assyro-Chaldéens devant la Conscience européenne*, in *Esprit*, t. XVII (1949) n° 153, P. P. 256 - 274.

(٢٩) أظهر الكلدانيون ، على وجه العموم أنهم أبعد عن الخيار الانفصالي أو الاستقلال الذاتي من النساطرة ، ليس فحسب في العراق ولكن كذلك في إيران . باستثناء مشهور هو موقف المونسيور بول بيداري نائب أسقف كلداني كاثوليكي ، الذي كان عضواً في مجلس القيادة العليا للثورة الكردية في العراق والذي حاول عبثاً ، الحصول على موافقة الملا مصطفى البرزاني لإنشاء « وطن قومي آشوري » يجمع آشوريي العراق في منطقة من الأراضي الكردية . وفي إيران ، كثيراً ما رفض الكلدانيون الذين يشددون بالتمسك بـ « ليرانيته » صفة « الآشورية » ، بسبب مفهومها القومي الذي يجعلهم - في رأيهم - متهمين في نظر السلطات الإيرانية .

الفصل الثامن

مأساة "أهل الكتاب" المسيحيين واليهود في مواجهة صعود العروبة والبقعة الإسلامية

١ - تطور إيديولوجيات الأقليات وانكماش الولاءات عبر الطوائف :

أثناء مدة هذا القرن العشرين المشرف على الانتهاء كلها ، احتلت مقدمة الساحة السياسية العربية صراعات التحرر القومي التي لم يكن رهانها فحسب مستقبل الأقليات العربية - المسلمة ، ولكن كذلك - بالنظر إلى أن كل شيء يجب إعادة بنائه في هذا الشرق الذي يعاد صنع خريطته ومؤسساته - مستقبل العلاقة بين الأكثرية والأقليات . فالفصول السابقة أظهرت تعدد الاتجاهات الذي انساق فيها البحث ، بالنسبة لأقليات كثيرة ، بعد أن صار نظام الملة القديم لاغ إلى حد ما ، عن علاقة جديدة بالأكثرية ، انطلاقاً من أشكال جديدة من المساكنة والحيلة المشتركة حتى الانفصالية بلا شروط . وفي هذه المهمة من البحث عن طريقة للعيش جديدة تتحقق بكامل خلفياتها في الكفاح من أجل الاستقلال ، ضد العثمانيين ثم ضد دول الإنتداب الأوروبية ، فإن الرموز السياسية سوف تُلمس بالحاح شديد من مجموع الرموز السياسية ويعاد تنظيمها كلها تماماً من أجل تقديم صيغ جديدة للتعبير عن إثبات وطموحات مختلف الطوائف . فمن أجل بناء دول ، لم يكن يكفي ، في حقيقة الأمر ، إقطاع مساحة جغرافية لتوزيع عرقيات مختلفة فيها وجماعات طائفية على المناطق ، كان يقتضي كذلك ، التخصيل على القد ، في دنيا الرموز هويات جماعية قابلة لجمع إلتحام الطوائف العاطفي التي جعلها تعيش جنباً إلى جنب علاقة قوى إجمالية وحدها منذ عصور . إن الأقليات والأكثرية سوف تعرض إجابات

إيديولوجية شتى لهذه المسألة الأساسية لتحديد هوية جماعية قمية بأن تكون مقبولة من الجميع . ففي عالم شديد الانطباع إلى هذا الحد بتركه الملة العقلية ، بهذا التزاحم المستमित بين طوائف غدت شبه أمم ، أنه لمن البعث أن نتظر من جماعة عرقية أو طائفية القبول بسرور فرض هوية الجار عليها بحجة أو تحت ذريعة التفوق العددي . لقد ساس الكفاح من أجل الدفاع عن كل هوية والإبقاء عليها ، ببراعة البحث عن الرموز والقواسم المشتركة .

والحال أن ظاهرة مأساوية من علم التطابق تبدلنا قد أضرت بهذا البحث المتصل الجسور أو متلاقيا بالتلوب عبر الطوائف: في حين أن إيديولوجية الأكثريات تبتغي أن تكون تكاملية أكثر فأكثر . بل حتى استيعابية تجاه الأقليات ، فإنها تشكو ، في نفس الوقت ، نقصاً في إمكانيات عمليات التكامل بالنسبة إلى بعض عناصر الأقليات ، خصوصاً أهل الكتاب . فإن ما نريد الإشارة إليه هنا هو هذا الرسم المجمل ، المبسط عمداً ، لهذا الإختزال لقدرة إيديولوجيات الأكثريات التكاملية التي ظهرت على التوالي .

لقد اتضحت القومية العربية حوالى مطلع القرن ، في إطار الإمبراطورية العثمانية ، بعد أن إختلطت لفترة ما بالحركة الإصلاحية للجامعة الإسلامية ، سواء التي طرحها العثمانيون أنفسهم أم التي طرحها المنظرون الأصوليون المسلمون مثل الأفغاني والكواكبي . وانفصلت عن الجامعة الإسلامية حوالى ١٩٠٥ بتقديمها لهذه الجامعة على أنها سلاح إيديولوجي مسخر من القادة الأتراك بقصد الحصول على ولاء العرب وإبقائهم تحت النير غير العربي . الانفجار الأول . كان الشكل الإيديولوجي البارز ، المنبثق عن هذه القطيعة يقوم على قومية عربية ضبابية ، غامضة بعض الشيء في تصوراتها ، في مفاهيمها ، متمحورة حتى الحرب العالمية الأولى على مشروع الحكم الذاتي أو الاستقلال العربي ، وله كنتيجة طيغية إنفجار الإمبراطورية العثمانية . كان لهذه القومية العربية الريادية طاقة تكاملية قصوى بالنسبة لشتى الأقليات العرقية والدينية . كانت تجمع فعلاً تحت نفس الراية عناصر عرباً ، مسلمين ومسيحيين (الذين كانوا يقومون فيها بالدور الأول) ، كما تجمع عناصر « غير عرب »

(أكراداً أو أرمن ، وأقباطاً وعدداً من الموارنة ، إلخ) الذين كانت لهم جميعاً ، أسبابهم لتمي انفجار الامبراطورية . وغني عن البيان القول بأن غموض هذه القومية العربية كان على قدر طاقتها التكاملية . وصبيحة الحرب العالمية الأولى حدث انفجار ثان ، عندما حدثت بعض الزخلفات الايديولوجية كرد فعل على سياسة الدول الأوروبية المتحالفة التي حارب اولئك القوميون إلى جانبها فغوامض القومية العربية بترجمتها الأولى تبدلت لإفساح المجال لظهور شكلين إيديولوجيين جديدين : إحداهما ، جامعة العروبة (التي تدعى منذئذ « القومية العربية ») ، مخيئة آمالها بانقسامها إلى عدة دول فرضته على المشرق العربي القوى المتحالفة ، والمتمحورة بالنتيجة على مشروع الوحدة العربية وعلى الهوية العربية المطلوب تغليبها على الهويات الإقليمية (العراقية ، السورية ، إلخ) ؛ أما الثانية فهي الوطنية - القومية المحلية ، باختلافاتها المتعددة (سورية ، مصرية ، عراقية ، لبنانية ، إلخ) ناشئة إلى استقلال الدول إزاء الدول المستدبة ، ولكن ليس الوحدة العربية ، راضية إلى حد ما ، أحياناً ، باقتطاع إقليمي مقام ومشايعة لهويات جماعية « من التسويات » بين أكرثيات وأقليات ، على كل حال معادية لتوكيد هوية عرقية عربية متفوقة . فطالما أن هذه القوميات المحلية ، قد احتلت مقدمة الساحة السياسية في الكفاح من أجل الاستقلال أو من أجل إنهاء الإنتدابات الذي ميز ما بين الحربين ، مستفيدة غالباً من دعم الوحشيين العرب ، فإن العناصر الأقلية عرقياً (من أكراد ، وأتراك وإيرانيين مستعربين جميعهم وأقباط ويهود ، إلخ) التي يعبرون عن تطلعاتها كان بمستطاعها أن تجد نفسها مندمجة إندمجاً كلياً بالحيلة السياسية القومية وأن تلعب فيها دوراً من الدرجة الأولى .

ولسوف تتكشف موجة جامعة العروبة ، كاتسة هذه القوميات المحلية - بصورة عامة في نهاية ما بين الحربين أو غداة الحرب العالمية الثانية - عن أنها ، بالمقابل ، أكثر محدودية في قدرتها على دمج العناصر الأقلية : إن نزعة جامعة العروبة ، المتمحورة على تمجيد العروبة (العرقية) ما زالت تجمع العرب المسلمين والعرب المسيحيين ، إذ بمستطاع هؤلاء العشور على أنفسهم فيها

بسهولة ، ولكنها تستبعد العناصر غير العربية بأصولها العرقية . ومن أجل معارضة هذا التطور المأساوي سوف تحاول ترجمة البعث للنزعة العربية إلى الوحدة ، كما رأينا ذلك في الفصل الثاني توسيع تعريف العروبة لإدخال جميع عناصر الأقليات الراغبة للإندماج بالعروبة سواء أكانوا غير عرب أو غير مسلمين . وهذه المحاولة الجريئة ، بل والثورية حتى ، لتعديل تصورات تقليدية متعلقة بالهوية ، قد اصططعت بثقل تراث عقلي عمره آلاف السنين (لدى الأكرليات كما لدى الأقليات على حد سواء) وليس في وسعنا التوقع بأن نتج ثمارها بلا تأخير . فضلاً عن ذلك فإن نزعة الوحدة العربية أياً كانت ترجمتها ، المتمحورة على رفع الهوية العرقية تميل على مستوى الزعماء السياسيين والمتطرين ، إلى التخفيف من أهمية الإلتزام الديني (إتجاه إلى العلمنة) . فهي في ذلك تعجب تماماً العناصر العربية المسيحية . وبالمقابل سوف تكون دائماً موضوع محاولة ثابتة للإستعاضة من جانب الجامعة الإسلامية (ولا سيما الإخوان المسلمين) التي كانت ترى فيه منافساً ما كان يجب أن يوجد أبداً لأنه يقسم الأمة الإسلامية ليؤكد أولية الأمة العربية . بالإضافة إلى أن النزعة إلى الجامعة العربية والشعور بالولاء إلى الإسلام ، في الجماهير العربية - الإسلامية ، لم يكونا أبداً ، حقيقة ، منفصلين . فلا ينبغي إذن أن ندهش من أن تتخذ النزعة القومية « الشعبية » في أواخر السبعينات ، التي ستعبر عن رفضها لغزو الثقافة الغربية (التي جرى تبنيها على نطاق واسع وحملتها بالمقابل النخب القومية القائلة بالوحدة العربية) للمجتمعات العربية الإسلامية ، شكل يقظة للإسلام وانكفاء إلى الهوية الإسلامية ، يشجعها المثل الإيراني تشجيعاً شديداً . فليس التأكيد الإسلامي هنا إلا الخلاف لمطلبين سياسيين شعبيين : مطلب يرمي إلى عرض ثقافة مضادة ، قيم مضادة لتسريب الغرب لعملية خلع ثقافية ؛ والمطلب الآخر هو ما يمكن وصفه « بالطبقي » ، ينبثق من رفض اللامساواة الاقتصادية ومن البؤس الذي لم تقدم له الاشتراكيات العربية ، في الحقيقة ، دواء ناجحاً . فإن مقاومة التدين المفرط تأتي « بعد ذلك » كترجمة شخصية وميتافيزيقية لظاهرة سياسية معاشة جماعياً . ويبقى أن هذا رد الفعل

للدفاع الإسلامي أمام « التحدي » الغربي ينقلب ضد الأقليات غير المسلمة ،
المتلمجة أيضاً سابقاً أو « قابلة للإندماج » بجامعة العروبة لو أنها كانت عربية
عرقياً . وهكذا يستعملها التأكيد على الإسلام ويهملها سواء بصورة جوهرية
بالنسبة لنظم عائلية الأكثرية أم لأن هذه الأقليات ليست غير مسلمة فحسب
ولكنها من أشد المتغربين وترمز إلى الغرب المقلق والمندثر بالخطر .

إننا لنسرك هكذا ، عبر هذه الزحلقات والتضجيرات المتتالية للتشكلات
الإيديولوجية لدى الأكثرية منذ مطلع القرن كيف حدث ترفيق للـ « جسور
الإيديولوجية » التي تتيح إلى شرائح واسعة إلى حد ما من العناصر الأقلية بأن
تنضم إلى تيارات الأكثرية ، إنهم أهل الكتاب (المسيحيون هنا) الذين أضرخوا
الأكثر عندما بلغ هذا الإنكماش للولاءات عبر الطوائف فروته مع صعود إسلام
تمامي ذي نزعة شمولية يلزأ الدولة كما يلزأ الأفراد ، وأكثر تشدداً تجاه
الأقليات غير الإسلامية مما كان الإسلام التقليدي دائماً ، في الامبراطوريات
الإسلامية . والأمل الوحيد ، الذي هو في نظرنا مع ذلك احتمال قوي ، يكمن
في الطبيعة المؤقتة لهذا المد الإسلامي الذي يمكن ألا يكون أكثر من عاطفة
عارضة سريعة الزوال أوقلتها الشرارة الخمينية وسوف تنطفئ من هنا لسنوات .

٢ - ظل الطوائف اليهودية المضمحلة :

في المتصف الأول من القرن الثالث والعشرين قبل ميلاد المسيح ،
استقر عدد من البدو الآراميين (أو الأموريين) القادمين من الصحراء العربية ،
فيما بين النهرين الجنوبيين ، تحت حكم ريم - سن ، ملك لارسا ، إلى جوار
السومريين ، مختلطين أحياناً بجيوشهم . ولعل هذه الهجرة ما كانت لتلفت
انتباه علماء الآثار والمؤرخين بهذا القدر ، لو لم يولد ، حوالي القرن العشرين
قبل ميلاد يسوع المسيح ، بين تلك القبائل الآرامية في مدينة أور ، عاصمة
السومريين عندئذ أحلهم باسم ابراهيم رئيس عشيرة الهاييرو الآرامية ، الذي
تتسبب إليه إلى اليوم أديان ثلاثة كبرى . إن ملحمة هؤلاء الهاييرو (باسم هير
جد ابراهيم) المعروفين أكثر باسم الهبرو ، العبرانيين ، الذين تبعوا ابراهيم

عندما غادر أور إلى شاران بسوريا الشمالية ، ثم إلى فلسطين (بلاد الكنعانيين) . أعاد العهد القديم روايتها . ولقد أكد علم الآثار ، العلمي فيما بعد هذا الأمل للعبرانيين ، فيما بين النهرين ، أجداد الشعب اليهودي ولكن ما زلنا نهجل إلى الآن كثيراً إلى أي حد كان من شأن ما بين النهرين - حيث دارت حوادث طفولة الشعب اليهودي الأولى - أن يتسم تاريخه وثقافته بطلابه . وإذا غادر إبراهيم وجماعته العبرانيين لم يبقوا أقل وراثة للحضارة البابلية القديمة جداً . فلا بد من أن تكون هذه الحضارة عبر فكر إبراهيم قد أثرت في الفصول الأولى من سفر التكوين (أساطير الخلق والطفوان وبابل) وكذلك كتب الشريعة حيث نجد أثر قانون حمورابي . فضلاً عن أن اليهودية الأخذة بالتكوين ، بعد ذلك بزمان طويل ، بعد قيام نبوخذ نصر الثاني بهدم معبد القدس ومملكة يهوذا (٥٨٦ ق . م) ، إبان أسر بابل (٥٨٦ - ٥٣٦) ، كان عليها دون كثير من التحفظات أن ترتبط وهي حيث هي بتراث ثقافي مما بين النهرين ، لم تكن رفضته من قبل أبداً .

بعد عودة اليهود من الأسر وإعادة بناء القدس ثمة حياة يهودية استمرت فيما بين النهرين ، ببقاء عدد من أعضاء الطائفة لم يغادروا مكانهم ، مشكلين حيث هم مستعمرة استيطانية دائمة . ومن جديد إحتل بومبي القدس في عام ٥٠ قبل الميلاد ويأمر من طيطس هدم المعبد مرة أخرى عام ٧٠ بعد الميلاد ، وروما هي التي أصبحت مقر الكنيسة المسيحية في حين أنه في الجليل إبتداء (مدرسة باركوشيا) ثم في بابل ، كانت تتأسس المراكز الروحية التي راحت طيلة قرون عديدة تؤمن للشعب اليهودي تلاحمه الديني وبقاءه . وكانت بابل عندئذ معقل الوثنية القديمة ، عاصمة اليهودية الحقيقية في المنفى . وفي العصر الروماني ، كان عدد اليهود ، المقيمين فيما وراء الفرات منذ أعمال النفي الكبرى في القرن السادس قبل الميلاد ، بالملايين . وإذا كانوا متجمعين في مراكز مثل نهاريا ، سورا بوميديتا موهازا نصيين ، فإنهم كانوا ينعمون بحكم ذاتي داخلي واسع المدى تحت إدارة leur exilarques (ريخ غالوشا Rech Galoutha) الذين كانوا يزعمون انتسابهم مباشرة إلى بيت داود ويرجعون

مؤسسة الايكلز لاركة في فارس إلى الزمن التوراتي . وفي كنف هؤلاء الاكلز لارك exilarques . ابتداء من القرن الثاني بعد الميلاد نمت نخبة هامة من المعلمين الروحانيين والأخبار في بابل ، في الأكاديميات التي أصبح رؤسائها الـ (غونيم) ، من القرن الخامس إلى القرن التاسع ، المرشدين الروحانيين لليهودية في المنفى . كان راب Rab وصموئيل Samuel (١٧٥ - ٢٥٤) ، من أشهرهم ، في عداد أولئك الذين ساهموا في ازدهار اليهودية البابلية في أكاديميات سورا Sura ويوميلديتا Pumbedits ، عاملين على ترسيخ تلك التقاليد الدينية ، في عصر كان يعرضهم لخطر كبير من الذوبان لحرمانهم من عائلية العيد ومن التنبؤ الحية . وإلى تلك المراكز في بابل ندين بأعداد التلمود البابلي في القرن الخامس ، المعاصر للتلمود الفلسطيني (أورشليم) المنتهي حوالي العام ٤٠٠ ويشكل مع العهد القديم القاعدة الأساسية لليهودية (فالتلمود البابلي وهو أوسع من التلمود الأورشليمي بمئات ثمان ، يتميز عنه كذلك بمجموعة من الأدلة الأكثر إحكاماً وانتشاراً واسع لمباحثه الـ ٦٣) .

إلى الغرب من يهوذا لم يكن الشتات اليهودي في مصر أقل قديماً من شتاتهم في بابل : بل ربما كان أقدم ، ولكن علم الآثار لا يتيح لنا التثبت من ذلك بيقين . فبالإتفاق مع التقليد ، استثناء . يحدد المؤرخون ما بين ١٧٠٠ و ١٣٠٠ قبل الميلاد تاريخ أول هجرة للبرانيين من بلاد كنعان إلى مصر ، وإقامتهم في وادي النيل ؛ وكذلك فإنهم يعترفون بأن القبائل اليهودية ، بالنظر إلى أن حالتها تدهنت جداً في ظل الفراعنة الطيبين الذين جاءوا في أعقاب الهكسوس (أقوام آسيوية) خرجت من مصر بقيادة موسى (فيما بين القرن الخامس عشر والثالث عشر ق . م) ، ثم باشرت مع يشوع ، باسترداد بلاد الكنعانيين (*) (« أرض الميعاد ») . ولكننا إذا أردنا من جديد البحث عن أثر إقامة الطائفة اليهودية غير المتقطعة على الأرض المصرية في الأزمنة الحديثة فإن مأساة تدمير المعبد الأول والأسر البابليوني هي التي من جديد تفيدنا كقطعة استناد . يدل « كتاب أرميا » على أماكن عديدة في مصر أنشأ فيها اليهود مستوطنات جمعوا فيها قاداتهم وأسرههم الذين هربوا مع أرميا من الاحتلال

البابلي ، بعد سقوط مملكة يهوذا (٥٨٦) . أرسخها في جزيرة الألفتين على النيل ، جنوب أسوان (في مصر العليا) وأشهرها كذلك نُوّهت بها وثائق عديدة بالآرامية ، لغة التخاطب حيثشذ بين اليهود^(١) . وقد نمت تلك المستوطنات القديمة جداً نمواً هائلاً بفتح إسكندر المقدوني لمصر الذي كانت جيوشه تتألف من كثير من اليهود والسامريين سواء أكانت في مصر أم في بابل ، وبرعونة اندفعت تلك المستوطنات اليهودية إلى الأخذ بالهيلينية ، متخلية عن ممارسة الآرامية للتكلم باليونانية ، وأكبت ، لممارسة ديانتهم ، على توراها هي نفسها مترجمة إلى اليونانية ، لاستعمالها الخاص . ولم يكن التأصل في الوسط اليوناني استصلاً لهذا لليهودية لأن اليهود صانوا جوهر دينهم . وقد امتد العصر الذهبي للأدب اليهودي باللغة اليونانية من حكم بطليموس السادس فيلوميتور إلى العقود التي تلت الفتح الروماني في القرن الأول (٣٠ قبل الميلاد) . ولكن فيلون الذي كان يتقن الكتابة باليونانية جيداً هل كان يعرف العبرية ؟ إن الشك يستمر في أيامنا ؛ وما هو مؤكد بالمقابل أن الفتح الروماني جاء فجأة يهدم « الحلم اليوناني » لليهود^(٢) .

ذلك احتلال الرومان إتخذ في الحقيقة مسار الكارثة بالنسبة للطائفة اليهودية في مصر ، التي لم تشملها المواطنة الممنوحة لليونانيين وحرمت من الحقوق المدنية التي كانوا يكتسبونها . ولما كانت مستبعدة خارج المدينة ومضطهدة (مذابح ٣٨) فإنها ثارت (٦٦ - ٧٠) وجرى استئصالها تماماً كطائفة . وكانت حصيلة الحرب الشهيرة التي قابل بها اليهود المصريون الرومان عام ١١٧ والتي روى تفاصيلها فلافيوس جوزيف ، ما بين ٤٠,٠٠٠ و ٦٠,٠٠٠ قتل من اليهود . وبعد هذا التاريخ عاد يهود مصر ، برد فعل للدفاع القومي إلى الآرامية والعبرية .

تحت السيطرة الإسلامية ، عانى اليهود ، كيهود بغداد ودمشق وكالمسيحيين وضع الذميين حماية متكافئة مع عدم المساواة وواجبات مذكاة (الفصل الأول : شعوب مختارة وشعوب خاضعة) . وتم عقد صلات مع المراكز البابلية ، التي كانت هي نفسها أيضاً تحت الوصاية الإسلامية منذئذ

وغدت القيروان واحداً من مراكز اليهودية المصرية تلك ، على المستوى الثقافي الرفيع على نحو خاص . وها هنا أوضح أفكاره سعدايا غاؤون Saadia Gaon ، المعروف في الأدبيات العربية باسم سعيد الفيومي (٨٨٢ - ٩٤٢) الذي قدم إلى الفكر اليهودي أفضل صحائفه الدينية والفلسفية وأنهى عمله رئيساً للأكاديمية ، أول رئيس يُستدعى من الخارج من قبل أكاديمية سورا Sura البابلونية الشهيرة ، الواقعة على مقربة من بغداد . وكطليبي لتفكير جديد ، أكثر حرية ، في العقيدة (غير خال من تأثير المعتزلة) وموفق بين الفكر اليوناني وجماع الثقافة اليهودية ، و مترجم التوراة إلى العربية ، فإنه وصف بغيلون الثاني وبأنه مبشر بموسى بن ميمون . ومثل سعيد الفيومي قضى موسى بن ميمون هذا شطراً كبيراً من تاريخه العلمي في مصر ؛ فهو كطبيب وعالم ولاهوتي وفيلسوف ، ولد في قرطبة عام ١١٣٥ وقدم إلى مصر عام ١١٦٥ يهيمن بقامته على العصر الوسيط اليهودي بأكمله . وكان التكافل الثقافي اليهودي - العربي عميقاً في بلدان الشرق الأدنى ؛ إذ تبنى اليهود سريعاً اللغة العربية ، حتى علماء اللاهوت منهم ، متخليين عن الآرامية ، ولكنهم طوروا كذلك العبرية كلغة أدبية (ولم يحدث هنا كما في أوروبا أو في المغرب خلق لغة مختلطة مثل اليديش - اليهودية - الإسبانية أو اليهودية - العربية) . وقد تباينت حالة الطوائف اليهودية كثيراً في الزمن تحت مختلف السيطرات الإسلامية^(٣) . فإن تطورها جرى عرضه في الفصل الثاني . ويكفي هنا بأن نذكر أن هذه الحالة ، وإن لم تكن مثالية ومنسجمة بقدر ما يوحي بذلك بعضهم ، قد شكلت على الأقل نهجاً أفضل كثيراً من نهج أوروبا الغربية ، خال خاصة من الاضطهادات المنظمة التي مورست فيها . وبالنظر إلى أن حالة الأقليات اليهودية كما المسيحية ، هي حالة : « الأقليات - العاجزة » ، الوسيلة بحكم وظيفتها بين حكم أوتوقراطي و جماهير مسلمة غالباً على شفا الانفجار ، قد عرفت العصر والسر ، حقاً باللغة السعادة حيث كانت نخبة الطائفة تجد نفسها محاطة بالأمجاد وبالعطايا والثروات ، توزع منها عند الإقتضاء ، جزءاً على إخوانها المعوزين يليها فترات يكون فيها « أهل الكتاب » ، « كباش

المحرقة ، تركهم فيها المعامل عمداً للعقاب الشعبي . (انظر الفصل الثاني) .
وهي حالة غير مستقرة للغاية ، وغالباً مزعجة غير مريحة ، ولكنها تتبادر
بالتذكير ، لم تكن الأسوأ في تلك المجتمعات .

في منتصف القرن التاسع عشر لحق بالطائفة اليهودية التي حررها محمد
علي وخلفائه تدريجياً تحول عميق اجتماعي اقتصادي بالإضافة إلى الإختراق
الغربي الذي يمكنه التميز بعدد من القسمات : ترقية اقتصادية متسارعة ،
« ارتفاع مفاجئ » ديموغرافي مرتبط بالمهاجرة ، تفتح ثقافي ، تحديث وتعرّب
مجنونان مع ما يماكسهما : انفكاك عن الوسط العربي - المسلم المحيط
واكتساب شكل من الخارجانية^(١) أكثر حدة وأكثر وضوحاً . وكان اختراق أوروبا
الاقتصادي والسياسي لمصر قد فتح الباب لتدفق كثيف من الأجانب ، بينهم
عدد كبير من يهود أوروبا الغربية (من إيطاليا على وجه الخصوص) ، الذين
سرعان ما جاؤوا اليهود القدامين من أفريقيا الشمالية واليونان وسوريا والعراق
وآسيا الصغرى . فما زال عدد اليهود الـ ٦٠٠٠ في حوالي عام ١٨٥٠
الموجودين في مصر يتزايد حتى بلغ ٣٠,٠٠٠ بعد أربعين عاماً فقط . وجاء
ينضم إليهم فيما بعد اليهود الروس والبولونيون المطرودون من فلسطين أثناء
الحرب العالمية الأولى بحجة أنهم يتبعون قوة محاربة . وفي عام ١٩٣٠ كان
عدد اليهودية المصرية ، جراء ذلك ، قد بلغ ٧٥,٠٠٠ شخص ، لا يشمل
بالتأكيد أكثر من نسبة مئوية ضعيفة من مجموع السكان (٠,٤ ٪) ، ولكن هذه
النسبة مزودة بوزن اقتصادي وسياسي أكبر كثيراً بسبب تجمعها في المراكز
المدينة . ولم تلبث خطوط الانقراض أن ارتسمت بين هؤلاء الاشكيتازيين ذوي
الهجرة الحديثة ، القادمين من أوروبا ، من البلقان أو من فلسطين ، قليلي
الاندماج والمحتفظين بلهجتهم اليديشية ، واليهود السيفارديين والشرقيين ،
وغالباً هم من أرومة أقدم في البلاد ويتكلمون بالعربية . وكان ثمة آلاف من
القرائين أكثر اندماجاً كذلك من الآخرين جميعاً ويتكلمون العربية على حد سواء
يقفون بوضوح بعيداً عن اليهود الربانيين . وفي نهاية القرن التاسع عشر ومطلع
العشرين كانت اليهودية المصرية تبدو ، بسبب من صعود سريع لبورجوازية أعمال

يهودية ، ومن وجود عدد كبير من الجامعيين والصحفيين وأعضاء المهن الحرة وسطها وبسبب من مستوى ثقافي غالباً أرفع من مستوى جيرانهم ، على أنها أكثر ازدهاراً ، في الشرق الأدنى ، الأمر الذي لم يكن يستبعد لامتساواة قصوى في الأوضاع وسط الطائفة على نحو ما يشهد عليه وجود كتلة بائسة هائلة في حارة اليهود بالإسكندرية . ولكن ثقافتها نفسها ، المكتسبة في وقت مبكر في مدارس التبشير المسيحية الفرنسية . لم تكن دون أن تطرح بعض المشاكل لأن التردد إلى هذه المدارس المسيحية قد انتهى باجتناب تحولات دينية . ويرد فعل للدفاع راحات المدارس اليهودية ، في العشرينات تضاعف ، في حين مضت تنمو حركة مؤاتية لنهضة الثقافة اليهودية في مصر . وكان لتأورب يهود وادي النيل الثقافي « مقابلة القانوني » ، ما دام أن اكتساب جواز سفر أجنبي كان يمنح بعضاً منهم ، منذ مطلع القرن مزية إحدى الجنسيات الأوروبية الممثلة في مصر ، المتكافئة مع حالة قانونية متميزة . ولم يتأخر المقابل لهذه المزايا حتى بدا الإحساس به ظاهراً إذ أصيب اليهود المنتمين بالأجانب ما أخذ يصيب هؤلاء من إجراءات منذ ١٩٣٦ لتمضير اقتصاد البلاد وكبح أصحاب رؤوس الأموال والمستغلين الأجانب . وبلغت هذه الإجراءات أوجها عام ١٩٤٧ مع شركة « L'Egyptien Company Low » باقتضاء أكثرية مصرية في جميع الشركات المساهمة . فضلاً عن أن تأورب جزء واحد من اليهودية المصرية انتشر بهالة من القداسة على صورة الطائفة بأكملها في التصورات الإسلامية ، مقترنة بصورة أكثر بروزاً بكل ما كان أجنبياً عن البلاد . وجاءت تضاف إلى ذلك ، ابتداء من عام ١٩٣٤ دساتير الدعاية الموالية للنازية ، المتعاقبة لمجيء هتلر إلى الحكم ، يشجعها في مصر حضور جالية ألمانية من ٢٠٠٠ شخص وعداء القوميين المصريين للبريطانيين . هذا الانعكاس نفسه المعادي للبريطانيين ، في العراق هياً المناخ كذلك للدعاية الهتلرية ، وإذ أن المضمون الرقي لهذه الدعاية قد استبعد منها في البلدان العربية لأسباب واضحة (إنتماء العرب لجماعة العرق السامي) ، كان الوجه الاقتصادي للتنافس بين الطوائف هو الذي وضع في مقدمة الأمور : طلق الجمهور المسلم يأخذ على الأعيان من

اليهود ثرواتهم الطائلة غالباً ، التي تشكلت من العمليات التجارية الكبيرة ومن البنوك (في العراق منذ أيام العباسيين وفي مصر منذ أيام الفاطميين) . ورداً على ذلك ، ويتحريض من المحافل الماسونية ، أدار يهود مصر دعاية مضادة مكثفة وأسسوا « عصابة ضد معاداة السامية الألمانية » (آذار / مارس ١٩٣٣) . وفي العراق وجدت مقاومة السامية صدى ملائماً في المقالعات الرفيعة بين ممثلي الحكم من التيار القومي العراقي (المحلي) ، ذي الاتجاه الاستبدادي ، المفتون ببناء أتناطوك القومي (وبخاصة العقيد بكر صدقي) إلا أن تردّي حالة الطوائف اليهودية في البلدان العربية لا تُعزى بالأولوية إلى تعديل المدرجات بين الطوائف المرتبطة بالعوامل المذكورة آنفاً . ولقد أصبحت جميعها مباشرة بصدمة التحولات العميقة الحالّة في بيئتها الاجتماعية والسياسية . فإن اليهودية المصرية التي كانت ، في منطلقها ، تمثل الشطر من الشتات الأكثر اندماجاً بالسياقات السياسية لبلد عربي ، متطورة فضلاً عن ذلك في وسط ابتعد مدة طويلة عن جامعة العروبة ، قد تمكنت من الصمود زمناً طويلاً بعض الشيء ، لتلك الصدمات ، ولكنها انتهت با الأمر كذلك إلى أن تكون ضحية لها .

من « القومية » المحلية إلى جامعة العروبة وإلى جامعة الإسلام :
لا بد لنا من التذكير هنا أن سمة الحياة السياسية المصرية السائدة انطلاقاً من نهاية القرن التاسع عشر لتحلّد في تنمية قومية مكافحة للسيطرة الاستعمارية البريطانية وعند الاقترضاء ، الأجنب الذين تحايهم هذه السيطرة ؛ وهذه القومية نفسها سرعان ما تنقسم إلى فرعين متميزين ، اللذين ، كان لهما ، دون تشابه ، على التوالي التبريز في الزمن . الأول تحرري لا طائفي ، علماني ممثل بالوفد انطلاقاً من عام ١٩١٩ ، يسعى إلى استقلال « أمة مصرية » تلقائية ، متجاوزة الانساختات الطائفية (موضوع الوطنية المصرية والدفاع عن « المصرية » ، هوية تركيبة للغاية تجاه مختلف مكوّنات الشعب المصري العرقية والدينية) . الفرع الثاني ، ناشيء عن حركة يقظة دينية ، متمحورة على الدفاع عن « هوية إسلامية » متجاوزة الجزء المصري ، سرعان ما تأكّدت بأنها أكثر فاعلية داعية إلى العربية ، ولم تتباين بوضوح ما عن النزعة إلى الجامعة

الإسلامية ، مع ذلك إلا ابتداء من الأربعينات . وقد صاد الخيال « القومي المصري » ، التحرري ، المتجسد بالوفد حتى الثلاثينات في مصر . وكان في وسع اليهود والأقباط (ولا سيما الأقباط) اعتبار أنفسهم أعضاء بكامل العضوية في هذه الأمة المصرية التي كانت هويتها التركيبية لا تتضمن مع أية جماعة عرقية أو دينية خاصة ، ولا تستبعد منها بالتالي أحد على الصعيد الرمزي ، ولا تتطلب ضمناً من أحد نكراناً ما لهويته الأقلية ثمناً لانتمائه القومي والسياسي .

فمنذ عام ١٩٢٩ ، كان موريس فرجون يدعو في « البقطة » ، صحيفة الوفد ، اليهود إلى الانضمام إلى حركة التحرر القومي هذه . وكان الذين لبوا نداءه مثل فيليكس بن زاكين وزكي أوربي والفرد يملوز كثيرين . وبذلك كانوا يسرون على درب رائد شهير هو يعقوب صنوع - أبو نظارة - الذي كان صاحب دور رفيع الشأن في تكوين هذه القومية الحرة والعلمانية في نهاية القرن التاسع عشر .

وقد حدد العقد الأول مما بين الحربين حقيقة أوج اليهودية المصرية : فلم يكن يهود ضفاف النيل أبداً منغمجين إلى هذا القدر في الحياة السياسية القومية وسوف لا يكونون كذلك أبداً . كان ذلك هو الزمن الذي مثلهم فيه الحاخام حايبهم ناحوم العظيم بشخصه في مجلس الشيوخ وكان يوسف قطلوي باشا يجلس فيه على مقاعد الحكم في حين كانت مقاعد الوفليين والسعديين تستقبل نوابهم في البرلمان . وكانت عشرات من الصحف الدورية بالعبرانية والعربية والفرنسية أو اليهودية - الإسبانية تعكس حماسهم للقضية المصرية .

وبالمقابل لم تعرف ، لا سوريا ولا العراق ، اللذين اندرجا مبكراً قبل مصر في منهج الوحدة العربية ، هذا الطور من الوطنية - القومية المحلية والتحررية السائدة التي كان يمكن للأقليات اليهودية أن تنضم إليها . فإن القومية العراقية (غير ذات النزعة إلى العروبة) ، وإن كانت تقودها عناصر هي نفسها أقلية (أتراك ، أكراد ، إلخ) تكشف عن أنها استبدادية ولا ديمقراطية بالنسبة لكل خصوصية أقلية ، وبخاصة متسمة للإسلامية تعاطفاً مع الموالاة للمحور . ولم يكن اليهود مع اشتغالهم في ظل الملكية العراقية لمتعصب هامة في الإدارة العليا وفي الوزارات (حقبة المالية خاصة حتى الخمسينات) ، منضمين حقيقة ،

لهذا إلى الحيلة السياسية . كانوا يرون في ذلك حُجب امتداداً لتقاليد الخلفاء العباسيين الذين كانوا يفرضون الأمر إلى اختصاص النُصيرين التقي لديمهم في إدارة شؤونهم . ولأنهما أقل تسيساً في هذا الواقع ولا شك كذلك أقل « عقلنة » من الطائفة اليهودية المصرية ، وأكثر انكباباً في دروب النجاح الإقتصادي فإن تلك الطوائف الشرقية لم تخرج حقيقة من نظام الملل ، في الوقت الذي كانت اليهودية المصرية تجد فيه الفرصة المثيرة التي يوفرها لها التاريخ للخروج من هامشيتها السياسية التقليدية .

يمكننا رسم بيان خط سيد اليهودية المصرية السياسي هكذا بحركتين في اتجاهين مختلفين ومتعاقبين ، أحدهما جاذبه للتجمع والاندماج بالقومية المصرية والآخرى نابذة تبدأ إنطلاقاً من الثلاثينات ، عندما تميل القومية المصرية المتجسدة بالوفد إلى الزوال لتخلفها قومية شاملة للأقطار العربية ، قليلة الاختلاف أصلاً عن الجامعة الإسلامية . فإن هذا الانتقال من القومية المصرية إلى أشكال من القوميات المعبرة عن سياسيين وأيديولوجيين عن الجماعة العربية - السنية السائدة هي التي ترصخ مأساة الاقليات غير العربية وغير الإسلامية ، أعني اليهودية والمسيحية . بالتأكيد ، ليس ثمة في جامعة العروبة ما يُستشَم منه تدبير نبذ للأقليات غير المسلمة على نحو ما نجله بالمقابل في التنامية الإسلامية . إن جامعة العروبة ترجو لنفسها أن تكون مفتوحة ومستوعبة ، متمثلة (ولسوف تكون في ذلك أكثر في شكلها البعني اللاحق) ؟ ولكن هذا الاستيعاب ، هذا التمثيل لا يتطابق مع تطلعات معظم الطوائف غير العربية وغير المسلمة في آن واحد ، التي تسعى ، على العكس ، على وجه العموم إلى الإبقاء على هويتها والتي تزعم أن ما من شيء لديها تكسبه من تمجيد هوية جماعة ليست جماعتها . وعندما تَمُحَى رموز من المماثلة ، من تحقيق الهوية التركيبية (كالمصراوية ، هوية وادي النيل) قيمة بالحصول على ولاء مختلف الطوائف ، مؤدية مهمة الجسور الرمزية بين الطوائف ، يختفي البديل الوحيد للإستيعاب الذي تبذل هذه الطوائف غير العربية وغير المسلمة في آن واحد ، إنها على استمداد لقبوله . ذلك أن هذه الطوائف الأخيرة تشعر فعلاً

مستعبدة من جامعة العروبة ومحاشرة في مواطنة من النطق الثاني . فأياً كانت الاحتياطات والمراعاة المتخلفة من جانب الزعماء السياسيين من ذوي النزعة إلى جامعة العروبة ، (نجيب أو ناصر عام ١٩٥٣) ، إذا ما كانوا في الحكم ، من أجل إراحة هذه الاقليات ولتثبيتها في كامل حقوقها ، فإن هذا الأمر لا يغير شيئاً كبيراً من المضمون الرمزي للعلاقة بين الطوائف . فإن حملات تعريب التعليم ، من جهة ثانية ، جاءت تصدق تخوفات عناصر الاقليات . ولم تلبث هذه العناصر على اثر تحول جماعي ، اجتماعي وسياسي ، لهذه المجتمعات ، أن تصبح احد الأهداف المميزة للقومية . في مصر لسوف يكون ذلك هو الحالة عندما ستم النزعة إلى جامعة العروبة ، في ظل ناصر ، إنطلاقاً من ١٩٥٦ / ١٩٥٧ ، بالاشتراكية ، باللجوء إلى تخطيط الدولة وإلى تأميم الصناعات الرئيسية بعد فشل سياسة الإنطلاق بالإنفتاح على رؤوس الاموال المحلية الاجنبية . ولسوف تضار الفترة المسورة جداً ، الصناعية أو التجارية من الاقلية اليهودية (كما الاقباط أو الارمن ، من جهة ثانية) من هذه الإجراءات على نحو خاص ، من دون أن يكون لهذه الإجراءات بالضرورة ، طابع التمييز .

الاثار الضار للنزاع العربي - الإسرائيلي :

إلا أن اشد العوامل قطعاً في تردي حالة الاقلية اليهودية في مصر ، كما جميع حالاتهم في البلدان العربية الاخرى ، سوف يكون النزاع الاسرائيلي - العربي . كانت الطوائف اليهودية في سوريا وفي العراق الاولى في التعرض للمضاعفات الناجمة بسبب من حساسية السكان المحليين لما كان يجري في فلسطين منذ الثلاثينات . فإن الانتفاضات العربية في فلسطين للاعوام ١٩٣٦ / ١٩٣٩ كانت تترجم في بغداد بهياجات شعبية معادية لليهود ، لم تكن الحكومة مشبلة للهمم فيها كثيراً ، فتوقع باليهود التكدير والقتل . واخذ الاشتباه بتواطؤ الطائفة يزداد اكثر فاكتر أو على الأقل بتعاطفها مع الحركة الصهيونية . والإنهاء بالتواطؤ بين الصهيونية والإمبريالية الانجلو - ساكسونية في فلسطين لم يصلح الامور بالنسبة لليهود الذين رأوا انفسهم معرضين لسوء الظن المزدوج . إبتداءً انقسمت جميع الطوائف اليهودية في البلدان العربية حولاً مسألة الصهيونية ،

فانتمى جزء فحسب من كل طائفة بحملس إلى ايدولوجية ، تريد بالتأكيد التعبير تماماً عن اليهودية (كما جامعة العروية عن العروية) ولكنه كان يبحث مجدداً اندماج اليهود في البلدان العربية . وكانت الشيبة هي الاكثر انجذاباً إلى الصهيونية وكذلك الفئات الاقل تماثلاً ، أو حديثي العهد بالهجرة كالا شيكانزي ، العديدين في مصر . وبالمقابل كانت هناك اقسام اخرى تنظر بكثير من التحفظ إلى هذه الحركة المعلة اعداداً تصورياً في محتوى اوروبي مختلف جداً والتي ، فضلاً عن ذلك ، كانت تعرضهم جميعهم لسوء السمعة في اعين العرب - المسلمين . ولم تعدل الاحتجاجات العديدة المعبرة عن ولاء اليهود تجاه الدول العربية لا ولا انشاء روابط يهودية معادية للصهيونية (ولا سيما في العراق) ، من تصورات الاكثريات ، كثيراً ، ذلك إنه كان يكفي اكتشاف دقيق لشبكة من التجسس أو مجرد دعم مالي لإسرائيل لكي تتلاشى جميع تلك الجهود . وثمة عنصر هام يتدخل هنا : وهو أن نمو الدعاية النازية ساهمت في كل مكان في توسيع الاهتمامات ، بادى ذي بدء ضيقة محصورة بالصهيونية ، بإثارة شعور بعدم الأمن ، ومن الشك فيما يتعلق بإمكانية البقاء في هذه البلدان . وبعد الهزيمة العربية عام ١٩٤٨ وتقسيم فلسطين في الـ «*One*» بلغت مشاعر العداء لليهود ذروة الحلة في جميع البلدان العربية . ففي بغداد وفي دمشق كما في القاهرة تضاعفت الاعتقالات للتواطؤ مع العدو الصهيوني وغالباً ما كان جوهر الاتهام يختلط من جهة اخرى بالإتهام المتعلق بالنشاطات الشيوعية . ولما كان الاتحاد السوفياتي أول دولة تعترف بإسرائيل فقد اعتبر عندئذ مؤيداً للصهيونية . ومن جانب آخر كان كثيرون من اليهود المصريين والسوريين والعراقيين يناضلون في الاحزاب الشيوعية المحلية ، مضطلعين فيها بمراكز رفيعة (جوزيف روزنتال ، هنري كوريل ، هليل شوارتز من بين اشهرهم في مصر) . وفي عام ١٩٤٩ أنخلي سبيل معظم الموقوفين في القاهرة ، وردت إليهم اموالهم المصادرة في نفس الوقت ولكن المظاهرات المعادية لليهود والمعادية للاوربيين لم تتوقف بسرعة على الرغم من مساهمات الطاقة الهامة في الصندوق الفلسطيني . وارتاحت الطاقة في مصر على الاقل لما رآته من .

انفصال الحكومات عن تلك الافعال ورفضها للانساق في المنطقة التمييزي .
 ومع ذلك بدأ اتجاه للمهاجرة تبرز خطوطه . في اماكن اخرى ، كانت لاحداث
 فلسطين عواقب اكثر مأساوية : ادانات امام المحاكم العرقية ، مراقبة بوليسية ،
 الخ . وانطلاقاً من تلك الفترة ، تضاعفه الرحيل ، المستمر غالباً (بطريق
 اوروىا) إلى اسرائيل ، وحاولت السلطات من جانبها معارضته بوضع العراقيل
 في وجه حرية تنقل اليهود . وانتشرت عندئذ الفكرة بأنه لا بد بأي ثمن من
 تجنب المساهمة في تعزيز العدو الصهيوني ومن اجل ذلك بالتالي تقييد حرية
 الهجرة . وكان رئيس وزراء العراق نوري السعيد البطل في ذلك . فقد سبق له
 في عام ١٩٤١ بعد أن سحق البريطانيون ثورة رشيد عالي الكيلاني القومية
 الموالية للعروية ، أن وجد هذا النوري السعيد نفسه ، وقد تزود بسمه
 الـ « موالة للبريطانيين » المعرّضة لأعظم الشبهات تجاه الرأي العام ، في
 احتداد مشاعر العداء لليهود وفي المظاهرات المتعلقة بهم متنفساً ملائماً جداً
 للسخط القومي . فالإندفاع في معاداة اليهود كان من شأنه على اهون سبب
 ترميم سمعة في القومية العربية تكاد تصبح باهتة . وسوف يستخدم أكثر من قائد
 عربي لاحق ، يقع في مأزق ، هذا الإجراء نفسه . وفي النهاية ، مع ذلك صدر
 قانون يسمح برحيل اليهود ولكن مقابل فقدان الجنسية العراقية . فاختار ثمانون
 الف منهم المغادرة في حين بقي ١٠,٠٠٠ في العراق . وعددهم اليوم حوالي
 ٢,٥٠٠ (مقابل ٤٠٠ في سوريا وحوالي ٥٠٠ في مصر و١٠٠٠ في لبنان
 وحوالي ٥٠٠ في اليمن الجنوبي) . إلا أن اقصى لظمة وجهت إلى الطائفة
 المصرية لم تكن من اثر حرب ١٩٤٨ ولكن نتيجة الحملة الانجليزية
 - الفرنسية - الإسرائيلية على مصر عام ١٩٥٦ التي اعقبت تأميم عبد الناصر لقناة
 السويس . حيث اعتقل عدد كبير من اليهود ووضعوا في معسكر واموالهم تحت
 الحراسة . وفيما بعد رحّل جميع أولئك الذين كانوا من بينهم ، رعايا فرنسيين
 وانجليز أو بلا جنسية (وكان هؤلاء عديدين بين اليهود المصريين من ذوي
 الأرومات القديمة الذين أنفوا من اكتساب الجنسية المحلية) وصودرت
 اموالهم . وبذلك تقلصت الطائفة إلى ٢١,٠٠٠ شخص . وبعد حرب الايام

الستة عام ١٩٦٧ التي اثارَت إجراءات للترحيل لم يقبوا اكثر من ٧,٠٠٠ تقريباً . وهكذا في عدد من العقود نجح يهود وادي النيل ، رغباً عنهم تماماً . في أن يكونوا في آن واحد المرمى المضاد للإمبريالية والمضاد للصهيونية والمضاد للرأسمالية والمضاد للشيوعية .

أما الطائفة اليهودية المستمرة اليوم في اليمن الشمالي فإنها تشكل البقية الهامة للطائفة التي كانت موجودة في الشمال والجنوب (عدن ، حبان ، بيهان) وهاجرت إلى اسرائيل عام ١٩٥٠ . وكان يُنظر إلى اعضائها ، الذين يصعدون بأصولها إلى القرنين الرابع والخامس ، من قبل العرب المسلمين المجاورين على أنهم من القحطانيين ، أعني عرباً أقحاحاً (بمعايير السلالات البدوية) ، اعتنقوا اليهودية وإنهم ليسوا من الاسرائيليين . وكان يهود اليمن ، العائشون في اليمن على هذا النحو في بيئة محملة بالتصوف الذي يَسِّرُ دورياً لظهور مسيح كاذب ينسب إلى انتظام بمجيء « يوم الانطلاق » (الموعود بالتصوص المقدسة) ، يأملون بشوق في نهاية غريبتهم . ومن خلال هذا الأمر تقلعت الصهيونية بسرعة اكثر . فمنذ مطلع القرن غادر عدد من العناصر إلى فلسطين حيث اصبح استيعابهم في المستوطنات الصهيونية صعباً بسبب ثقافتهم القديمة وطابعهم وتقليديتهم الدينية المتزايدة . وهؤلاء العناصر الذين كانوا بادئ الامر مشار استهزاء هم اليوم قد أعيد تقييمهم كمصدر للإلهام الفولكلوري الإسرائيلي . فعند انشاء دولة اسرائيل التمس اليهود اليمنيون من الإمام احمد السامح لهم بمغادرة البلاد وانتهوا بالحصول عليه . وبدأت عام عام ١٩٤٩ عملية ترحيل بالجملة عُمِلت باسم عملية « البساط السحري » ، بتجميع اليهود من الجنوب ومن الشمال في عدن ثم ينتقلون من هناك بجسر جوي إلى إسرائيل ، انتهت في آذار / مارس ١٩٥٠ . إن الطائفة اليمنية (بعددها البالغ ١٠٠,٠٠٠ نسمة) في إسرائيل التي تشكل الطائفة الشرقية الاكثر حرماناً من الخطوة والأقل اندماجاً بإسرائيل ، قد رأت نفسها بانتظام مدعوة من حكومة اليمن الشمالي للعودة . فاليهود الباقون في هذه البلاد وإن كانوا يتمتعون من حيث المبدأ بالمساواة في الحقوق المدنية والسياسية ، يمكنون ، بصورة مفهومة ، كالذين في العراق وفي سوريا ، بمعزل عن الحياة السياسية .

لنفسه القول أخيراً بأن الـ ٣٠٠ سامري الذين يشكلون اليوم إحدى فضوليات السياحة في الأردن (يوجد في إسرائيل حوالي ١٥٠ كذلك) لم تعد اليهودية الأورثوذكسية تنظر إليهم كيهود . ذلك أن السامريين وجدوا أنفسهم في الزمن الذي بُني فيه المعبد الثاني بعد العودة من الأسر البابلي (٥٣٦) محرومين من الدخول إليه . ولعدم اعترافهم بغير البانثاوثوك (أسفار موسى الخمسة) وَلَوْصَتَهُمْ جميع أسفار التوراة التي تليها بالتفصيل ، فإنهم بذلك في الحقيقة ، يضعون موضع الإتهام شطراً عريضاً من تراث اليهودية المقدس . واقاموا فيما بعد معبدهم الخاص على سفوح جبل جارسيم على مقربة من نابلس في الأردن ، حيث ما نزال نجدهم إلى الآن ، بقية حقيقة من ازمان التوراة بتقاليدهم المصانة بلا مساس . تستخدم كتابتهم بالعبرية احرفاً تذكرنا بالكتابة العبرية التي كانت مستعملة قبل الأسر البابلي . وما زالوا يتكلمون بطلاقة لهجة ارامية . وهم كذلك يتكلمون العربية منذ الفتح الإسلامي . وفي عام ١٩٦٤ أظهرت للعيان تنقيت اثرية في قمة جبل غارزيم اسماً لمعبد سامري من القرن الرابع قبل المسيح ، هنم . في عام ١٢٨ الكاهن اليهودي الكبير جان هيركان^(٥) .

٣ - الإنشاقات المسيحية الكبرى والبنية الطوائفية الحالية^(٦) :

من أجل ادراك الفجوة التي تعمقت ببطء بين المسيحيين الشرقيين والغربيين واصل الإنقسامات التي فجرت المسيحية الشرقية المسماة بالمسيحية « الأورثوذكسية » إلى فروع متعددة إدراكاً جيداً ، لا بد من الرجوع إلى الازمان الاولى من بعثة حواريي السيد المسيح الرسولية . فالطوائف المسيحية الاولى تكونت في الشرق انطلاقاً من جذع مشترك ظهر في انطاكية ، حيث قصبة الولاية الرومانية في سوريا ، مدينة ممتدة كان يتعايش فيها نصف مليون من السوريين ، من يهود ويونان ورومان ، اصبحت فيما بعد حاضرة اسقفية الشرق حيث بشر القديس برنابا والقديس بولس والقديس بطرس (وهي اليوم في الارض التركية) . وأول تفجر في هذا الجذع المشترك حدث في القرن الخامس عندما انفصل :

- النساطرة أو النسطوريون ، المؤمنون بمذهب نسطوريوس ، بطريك القسطنطينية عام ٤٢٨ ، الممدان من مجمع اسس عام ٤٣١ والمحكوم عليه بالنفي في صحراء مصر عام ٤٣٥ لأنه مَيَّز بشيء من الإفراط في شخص المسيح الطبيعة البشرية ، على حساب طبيعته الإلهية .

- اليعاقبة (القائلون بطبيعة واحدة للمسيح) الذين انشقوا بعد مجمع خلقيدونية في ٤٥١ ، لتكوين الكنيسة اليعقوبية أو المونوفيزية (القائلة بالطبيعة الواحدة) ، بإسم يعقوب البرادعي ، راهب سوري ومطران أوديسا ، وهي كنيسة ما يزال لها إلى اليوم مطرانها الخاص في أنطاكية وكنائسها في سوريا والعراق وفلسطين وقبرص ومصر وارمينيا والحبشة .

- الأقباط الذين كونوا لأنفسهم كنيسة قومية (مصر) مع بقائهم مؤمنين بطريك الإسكندرية ديوسقوريس ، الذي ادانه مجمع خلقيدونية لدعمه مذهب أو تيشيز المونوفيزي (القائل بالطبيعة الواحدة) ، وهو اسقف دير مجاور للقسطنطينية ؛ ورئيس الكنيسة القبطية هو بطريك الإسكندرية الذي يقيم اليوم في القاهرة .

- الأرمن ، الذين تشكلوا في كنيسة ارمنية غريغورية (أورشولية) مع رفضهم القبول بقرارات خلقيدونية لعام ٤٥١ تأكيداً لإخلاصهم لمجمع افسس لعام ٤٣١ . وهذه الكنيسة ، كما رأينا على مذهب الطبيعة الواحدة بصورة مخالفة للاصول إلى حد ما ، وتبقى ذلك بحق .

بخلاف اشكال الطبيعة الواحدة المتعددة حافظ الملكيون ومردهم لانطاكية ، في سوريا وعلى ساحل المشرق على اخلاصهم للمذهب الكاثوليكي مع قبولهم بقرارات خلقيدونية . وفي نهاية القرن الخامس كان من شأن الكنيسة المارونية اللبنانية (الكاثوليكية) إنها استقلت داخل تلك الكنيسة المالكية ، ملتحقة ابتداءً حول القديس مارون (انظر فيما يلي) . الرحيلة من تلك الكنائس التي لم تكن قومية : الكنيسة الملكية ، اتخذت هذا الاسم في نهاية القرن الخامس ، تشيعةً من خصومها المونوفيزيين الذين ينددون بإخلاصها

للإمبراطور (مالكاً في السريانية) مارسيان ، المحرض على مجمع خاليدونية . ولم يخل تاريخها من الانشقاقات. وانتلمت وحدة هذه الكنيسة المالكية بالإنشقاق الكبير بين بيزنطة وروما . وقد رأت وهي البيزنطية في طقوسها وشعائرها ، على مر العصور ، يرتسم في صلدها تياران : أحدهما يميل إلى روما والآخر يميل إلى بيزنطة .

كانت هناك ، منذ القرن الرابع ، منافسة بين بيزنطة وروما ، لاتجاه بيزنطة إلى جعل نفسها « روما جديدة » منذ أن غادر الإمبراطور روما إلى القسطنطينية (٣٣٠)، فإن مفهوم الرئيس الأعلى للمسيحية لم يكن بعد قد تأكد وإن كان القديس بطرس مات في روما . وفي الغرب كانت اللاتينية تحل محل اليونانية فاعطى آباء الكنيسة والمجامع المحددة لعلم اللاهوت ، وحدة بيّنة للمسيحية ، وصاغت بيزنطة شعائرها الدينية بتتقيحها من الإرتشاحات اللاتينية القديمة ، فمن منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن التاسع كان الإنشقاق متقطعاً في حقيقة الأمر (عدوى الآريانية - الآريوسية - التي كانت تضع ألوهية شخص المسيح موضع الشك والقول بالطبيعة الواحدة ، والتوحيد) . ولكن ما قاد تدريجياً إلى « الإنشقاق الكبير » للشرق الذي راحت الكنيسة الأورثوذكسية تشكل من خلاله ، كان المزيد من الدوافع السياسية والثقافية التي غالباً ما كانت رهينة أكثر من الإعتبارات المذهبية . فبعد مجمع نيقيا لعام ٧٨٧ لم يعد الشرقيون يعترفون بنزعة الجامع إلى توحيد جميع الكنائس . رفضوا قبول المعتقد القائل بأن الروح القدس ينبثق بنفس القدر من الابن والاب (النزاع الذي أدى بروما عام ٨٦٣ إلى خلع البطريرك فوتيوس) ورفضوا العزوية المفروضة على القس . فإن مسألة « انبثاق روح القدس » هذه عندما طرحت على بساط البحث بعد قرنين من التقارب مع روما ، بمناسبة نزاع آخر حول استعمال الخبز بلا خميرة الذي اثاره البطريرك ميشيل سيرولير ، أدت إلى حرمان هذا البطريرك عام ١٠٥٤ (الحرم الذي رفعه عنه بولس السادس قصد التهدة) . هكذا إن الكنيسة التي تدعى « أورثوذكسية » لأنها تنادي بنفسها ورثة مباشرة لعقيدة الرسل وآباء الكنيسة الأوائل ، تشكلت إنطلاقاً من هذه

القطيعة ، حول كراسي بطريركة القسطنطينية وأنطاكية والقدس ، في حين كان يستمر ، مع ذلك ، في عداد المؤمنين بالشعائر البيزنطية أسياع لروما حول أنطاكية خاصة . وعدد الشرقيين الأرثوذكس اليوم هم ٣٧٠,٠٠٠ ممثل في لبنان و ٣٣٠,٠٠٠ في سوريا و ١٠٠,٠٠٠ في تركيا و ٩٠,٠٠٠ في الأردن و ٢٢,٠٠٠ في إسرائيل و ٢٠,٠٠٠ في مصر وحوالي ٢٠٠٠ في العراق . وشتاتهم في القارة الأميركية مهم .

مع الصليبيين قد عودوا عدد ما من المونوفيزيين إلى الكاثوليكية إلى تكوين طائفة لاتينية . وفي داخل كل طقس من الطقوس نشأت طائفتان راحت منذئذ تتعاضدان .

الشرقيون الأرثوذكس ، من جهتهم صمدوا طويلاً في وجه محاولات الضم (مجمعا ليون لعام ١٢٧٤ وفلورنسا لعام ١٤٣٩) . واقتضى الأمر انتظار عام ١٧٢٤ لكي تتكون كنيسة شرقية كاثوليكية من جديد (تطلق عليها عادة تسمية الكنيسة الملكية) بالانشقاق والعودة إلى روما ، مع تمام الاحتفاظ بطقسها البيزنطي (تسمى أحياناً يونانية - شرقية) . وإلى أيامنا هذه ثمة شكوك ومجادلة لاهوتية لمعرفة أي من الكنيستين صاحبة الشرعية وورثة الملكيين الأوائل ، وأي منهما انفصلت عن الأخرى ، وهو خلاف لسنا حريصين على القطع فيه . بيد أن هذه الطائفة الملكية ، كالشرقيين الأرثوذكسين ، تبرز اليوم ، على الرغم من توزيعها في عديد من البلدان والقارات ، تجانساً عرقياً كبيراً بالنظر إلى أن بطريركها وأسقفيتها ورجال دينها والمؤمنين بها جميعاً من العرب . وكذلك لغتها الطقوسية هي العربية منذ القرن الثامن ، بعد أن كانت اليونانية والسريانية (في الأرياف) . يحمل بطريركها لقب بطريرك أنطاكية والقدس ومائر المشرق . وهي تجمع اليوم ما يقرب من ٩٠٠,٠٠٠ مؤمن موزعين على النحو التالي : بطريركية أنطاكية : سوريا ١٠٠,٠٠٠ ولبنان ٢٣٠,٠٠٠ ؛ بطريركية القدس : إسرائيل ٣٥,٠٠٠ ؛ الأردن ٢٥,٠٠٠ ؛ بطريركية الإسكندرية : مصر والسودان ١٠,٠٠٠ ويقطن الشتات (الدياسبورا) كندا والولايات المتحدة والبرازيل (٢٥٠,٠٠٠)

والأرجنتين (١١٥,٠٠٠) وفنزويلا والمكسيك وأستراليا وأوروبا (٣٠٠٠) .

وثمة اتفاق كذلك في عام ١٥٥٢ بالكنيسة النسطورية وأفضى إلى تكوين الكنيسة الكلدانية الكاثوليكية التي احتفظت بشعائرها الكلدانية ؛ وعلى نفس المنوال تشكلت الكنيسة السورية الكاثوليكية عام ١٦٦٢ (على الطقس السوري) انطلاقاً من الكنيسة اليعقوبية . وفي عامي ١٧٤٠ و ١٧٤٢ سوف تظهر بدورهما الكنيسة الأرمنية الكاثوليكية (بشعائر أرمنية) والكنيسة القبطية الكاثوليكية (بشعائر قبطية) . كما ينشأ عدد من الطوائف البروتستانية بنشاط تبشيري من الكنائس اللوثرية . وفيما يلي جدول مرقم بتلك الكنائس الشرقية

الطوائف المسيحية الشرقية الموحدة وغير المتحدة بروما (تقديرات)					
أهم البلدان		عدد	عدد	عدد	
طقوس دينية بيزنطية، شرقيون ..	الأردن لبنان فلسطين إسرائيل سوريا	كاثوليك ملكويون، أو كاثوليك شرقيون	٤٠٠,٠٠٠	منفصلون عن روما أورثوذكس شرقيون أو بيزنطيون	٨١٠,٠٠٠
طقوس سريوية	عراق، لبنان سوريا	سريان أو كاثوليك سوريون	١٥٠,٠٠٠	سريان يعاقبة	١٧٠,٠٠٠
طقوس مارونية	لبنان	مولودة	١,٠٠٠,٠٠٠	—	—
طقوس كلدانية	عراق	كلدانيون	٥٠٠,٠٠٠	نساطرة	٥٠,٠٠٠
طقوس قبطية	مصر	أقباط كاثوليك	١٠٠,٠٠٠	أقباط	٨,٠٠٠,٠٠٠
طقوس أرمنية	مصر، عراق لبنان، سوريا البحرين	أرمن كاثوليك	١٠٠,٠٠٠	أرمن رسوليون أو غريغوريون	٦٠٠,٠٠٠
لاتين	الأردن، لبنان، فلسطين، القدس	كاثوليك رومان	٢٠٠,٠٠٠	—	—
كنيسة متطورة	مجموع الشرق الأفني	—	—	أسماء متعلقة	٢٠٠,٠٠٠
	المجموع		٢,٤٥٠,٠٠٠		٩,٨٣٠,٠٠٠

المتحلة بروما (وغير المتحلة معها « Uniates ») (تقديرات) .

وفقاً لبعض التقديرات ، التي لا يمكن الاعتماد عليها دائماً ، في النطاق الذي « تضمّم » فيه غالباً من قبل المعنيين وتختفّض من قبل السلطات ، فإن المسيحيين يمثلون النسب المئوية التالية من السكان : ٤٪ في العراق ، ١٥٪ في مصر ، ١٢٪ في سوريا ، ٩٪ في الأردن ، ٤٨٪ في لبنان و ١٣٪ بين الفلسطينيين .

٤ - اتزعاج أقباط مصر :

يمثل أقباط مصر ، لأمراء الطائفة المسيحية الأهم في العالم العربي على الصعيد العددي . كان إحصاء عام ١٩٧٦ يقدرهم بمليونين ونصف المليون ، وهو رقم غير كافٍ بالتأكيد . والحقيقة لا شك أقرب إلى أن تكون من ٧ إلى ٨ ملايين . فضلاً عن أن هناك شتاتاً قبطياً هاماً مقيماً في لبنان وفي الولايات المتحدة وفي كندا وفي أوروبا وفي أستراليا . وبالنسبة للأكثرية العربية - المسلمة يبرز الأقباط خصوصية مزدوجة : على الصعيد العرقي أنهم سلالات الشعب المصري القديم ، الذي بنى الأهرامات والذي كان يحكمه الفراعنة (ومن هنا اسم الـ « فراعنة » الذي أطلقه عليهم العرب في الاستعمالات الدارجة والذي يشملون به كذلك أحياناً المصريين الآخرين) . وهم على الصعيد الديني مختصون بكنيسة قومية قبطية ، لغة شعائرها هي القبطية . منهم فقط أقلية قبطية - كاثوليكية (١٠٠,٠٠٠ نسمة) ترتبط بروما . واسم « القبط » ، أقباط (في العربية « القبط » الذي يعني أولئك المسيحيين الأصليين في مصر مشتق من اسم مصر اليوناني « Aegyptas » أبجيتوس ، هو نفسه محرف عن الاسم المصري القديم لمدينة ممفيس ، ميناء النيل الرئيسي ، ها - كا - بتاح (بيت أو معبد الإله بتاح) . وسقوط السابقة أعطت العرب الكلمة جييت - قبط .

وفقاً للتقالييد ، أسست كنيسة مصر في الإسكندرية حوالي العام ٤٠ ، أسسها الرسول سان مارك الذي اجتذب إليه أوائل أتباعه من الطائفة اليهودية الهامة في هذه المدينة ، ثم من الأنطليجيسيا (طبقة المثقفين) المتغربة في

المدينة من اليونان والرومان والمصريين الهيلينستين الذين كانوا يمارسون عبادة وثنية توفيقية جامعة إلى آلهة مصر القديمة آلهة اليونان وآلهة روما ومعابدات شرقية أخرى^(٢٧) . وكانت اللغة القبطية ، ذلك العصر ، لغة الأهالي الاعتيادية ؛ كانت تسجل بأحرف يونانية زيدت عليها سبعة إشارات غرضها ترجمة الأصوات الخاصة بالمصري . فهي الانتقال المتدخل مبكراً جداً ، من تشير باللفة اليونانية ، لغة النخبة في المدينة ، إلى تشير بالقبطية ، التي تتيح للدين الجديد بالانتشار الواسع في جميع فئات السكان واكتساب طبائع قومي . وقد تعزز الوعي بالهوية وبالمخصوصية القبطيتين عميقاً على مدى القرون بهذا الانتماء الديني وبهذا النوع من الاستمرارية العرقية التي كان الدين القبطي يُبنيها بلعمج وباستئناف عدد كبير لحسابه من العناصر الصادرة عن دين المصريين القدامى .

في ظل السيطرة الرومانية ، لم يكن وجود الطائفة القبطية إلا سلسلة طويلة من العذابات ابتدأت بمرسوم سبتيم سيفير (٢٠٢) ، وتتابعت في ظل ديسيه (٣٠٣) تبلغ متهاها في ظل ماكسيمين دايا (٣١١) . ولسوف يسجل علم تاريخ الشهداء الاقباط عندئذ مجازر المؤمنين المتكررة بفشرات الآلاف . وقد اتخذ التقويم القبطي ، ذكرى لهؤلاء الشهداء ، نقطة انطلاق في التاريخ القبطي (المسمى بـ « عصر الشهداء ») العام ٢٨٤ ، تاريخ مجيء ديوكليتان الذي كان بالغ الشؤم بالنسبة للطائفة .

وثمة ظاهرة دينية ، هي ظاهرة الرهبانية قد طبعت الكنيسة القبطية بطابع عميق منذ مطلع القرن الرابع ، مساهمة في انتشارها على الصعيد المحلي ، ومؤكدة لها منذ نهاية القرن الرابع ، خطوة استثنائية في كافة المسيحية . وكانت الرهبانية من صنع نساك قديسين عديدين جداً انسحبوا إلى الصحراء ليعيشوا فيها حياة التقشف والوحدة . فإن « أباء الصحراء » هؤلاء ، كالناسك بول الطيطي (توفي حوالي ٣٤١) وسانت باكوم (٢٨٦ - ٣٤٨) ، مشرع الرهبنة المصرية ، المعترين من قبل المؤمنين قديسين أحياء حقيقيين ، كانوا يجتنبون إليهم الحجاج المسيحيين من العالم بأكمله ، وخلفوا وراءهم أثراً لا هو تياً من

المستوى الأول ، مشبعاً كثيراً بالعقلية الفرعونية . إن « آباء الصحراء » الأقباط هؤلاء كانوا يضربون بأصولهم في تقليد قديم جداً محلي من التنسك الصحراوي ظهر في مصر القديمة (وادي الملكات والملوك) واستمر مع الزهاد اليهود ، نساك شرقي الإسكندرية من اليهود (القرن الأول) الذين وصفهم فيلون الإسكندري في كتابه *De Vita Contemplativa* .

كان بطريرك قبط الإسكندرية ، بقوة السلطة التي يمارسها على « وطن الرهبان » يتمتع بنفوذ لا يعادله نفوذ في العالم المسيحي وسرعان ما نال لقب « بابا » . وهو إلى أيامنا هذه الحبر الوحيد الذي يحمله . وكرسيه اليوم في القاهرة . وبدأت روح قومية تتشكل حول كنيسة ما فتئت أصبحت كنيسة قومية : وغدت المناقشة بين بطريركية الإسكندرية وبطريركية القسطنطينية (بيزنطة) أمراً لا مفر منه . بادىء ذي بدء توصل بطاركة الإسكندرية المتألون سيريللوس وديوسقوروس إلى تغليب وجهات نظرهم على وجهات نظر بطاركة القسطنطينية : إدانة النسطوريين والنسطورية في مجمع افسس لعام ٤٣١ ، رد اعتبار أوتيشيس ونظريته في الطبيعة الواحدة في مجمع أفسس الثاني لعام ٤٤٩ . وعندما رجع مجمع خلقيدونيا (تشرين أول / أكتوبر ٤٥١) عن هذا القرار وأدان بالهرطقة مذهب أوتيشيس في الطبيعة الواحدة ابن بطريرك الإسكندرية ديوسقوروس الرضوخ إلى الصحراء . وبقيت الطائفة القبطية على إخلاصها له ، رافضة القبول ببطريرك جديد ، وإندفعت في عصيان مسلح كان لا بد له من أن يتواصل في أوقات متقطعة مدة تقرب من قرنين . وهكذا أظهرت معارضته لسيطرة بيزنطة السياسية الدينية ورغبتها في تأكيد هويتها القومية . فأسس أباطرة بيزنطة جوستينيان وأبولينير ثم كيروس القوقازي (المقوقس) المرسل من قبل هيراقليوس نظاماً من الرعب في مصر ؛ ولكن الأقباط لم يقبلوا أبداً بالاكليروس الخلقيدوني الذي كان يفرض عليهم . فكان حقد المصريين على المحتل البيزنطي ورغبتهم في التخلص من تلك الوصاية بالغة العداوة للنزعة القبطية إلى الطبيعة الواحدة دافعين كبيرين لاستقبال التأييد الذي نخص به القبط الجيش الإسلامي (٦٤١) . ووجد الأقباط أنفسهم ، وقد دبّروا للدفع

غرامة ثم لدفع الجزية ، يمنحون صفة الذميين (أهل الكتاب) . وأعيد تجديد التسلسل التوحيدي في إمتيازاته ، وأعيدت للطائفة الكنائس التي صادوها الملكييون وأسندت إدارة البلاد إلى الأقباط . ولكن هذا الإنعتاق لم يطل . عادت الضريبة باهظة بقدر ما كانت تحت حكم البيزنطيين فأثارت الأوامر المهمة المتعلقة باللباس ، وهدم الكنائس وقبود العبادة هياجات شعبية قمعت بحمامات الدم . وكانت الإضطهادات قاسية على نحو خاص في حكم الخليفة الفاطمي الحاكم ثم في حكم المماليك (٩٢٢ - ١٥١٧) . ووجه قرار والي مصر عبد الله بن عبد الملك عام ٧٠٦ بفرض اللغة العربية لغة رسمية للإدارة ، أول ضربة لممارسة القبطية التي ، بانتقال العرب من نظام الإحتلال العسكري الضيق إلى الإستعمار المباشر ، إنتهت إلى فقدان المجال تدريجياً ، من دون أن تخفي مع ذلك تماماً ، ولا سيما في القرى المنعزلة من مصر العليا حيث لا تزال تمارس إلى اليوم .

في حكم المماليك أصبحت النخبة المثقفة القبطية ، بسبب أهليتها لازمة للإدارة وللأعمال المالية في البلاد ، تحتل مراكز من الدرجة الأولى (وزراء) وأكثرها ربحاً ، كانت بالمقابل تعرضها بصورة دورية للغضب الشعبي ولتخلي السلطان عنها ، في تلك العلاقة الثلاثية الخاصة بحاله ، والأقليات الوسيطة ، التي تعرضنا لها في الفصل الثاني .

وعندما خلف الأتراك العثمانيون في عام ١٥١٧ بقيادة السلطان سليم الأول سلاطين المماليك آلت إدارة مصر لباشا عثماني كثيراً ما كان يعزل وتبقى الإدارة المحلية بين أيدي مماليك باقين على قيد الحياة . واستمر الأقباط في ممارسة وظائف الجباة والكتابة متمتعين بأمن جسدي أكبر مما كان وضعهم في حكم المماليك . وقاموا بإستقبال بونابرت إستقبالاً حماسياً ، مؤملين من الفرنسيين تطبيق مبادئ الثورة الفرنسية الكبرى في الحرية والمساواة . وتوسلت إليهم عريضة الجوهري ، رفع المقارم اللاحقة بالأقباط . إلا أنه لم يتم من الأمر شيء لأن الفرنسيين كانوا يفضلون أن يلعبوا ورقة الأكثرية الإسلامية بل

ويتظاهرون أحياناً بإعتناق الإسلام . ومع ذلك فإن الأقباط أفادوا من الحضور الفرنسي لأن الإداريين كانوا عندئذ يجتنبون من حيث جداراتهم وحدها وليس بحكم إنتمائهم العرقي والديني ، الأمر الذي وضع بعض الأقباط في مراكز رفيعة . وقد تميّز معلم اسمه يعقوب حنا بنجاح باهر في عمله : من موظف متواضع توصل في عام ١٨٠١ إلى رتبة لواء ، قائد عام « لفرقة قبطية » من ألفين رجل تساند الجيش الفرنسي . ولحق بالفرنسيين لدى مغادرتهم البلاد حالماً بإستقلال مصر من الأتراك والمماليك ، آملاً إذا ما بلغ فرنسا ، إقناع بوناپرت بدعم مشروعه القومي . فقضى نجه وهو في الطريق (أب / أغسطس) .

إن مجيء أسرة مالكة ، بمحمد علي المقدوني (١٨٠٥ - ١٨٤٩) ، تأخذ بتحقيق هذا الاستقلال ، والحكم حتى عام ١٩٥٣ ، كان نقطة إنطلاق لتحسين متواصل في مصير الأقباط^(٨) . فإن إسقاط الجزية (١٨٥٥) في حكم سعيد يجيء مع إدماج الأقباط في الخدمة العسكرية . وأعلن الخديوي توفيق باشا (١٨٧٩ - ١٨٩٢) لدى إرتقائه الحكم مبدأ المساواة أخيراً بين جميع المصريين دون اعتبار للإلتناء العرقي أو الديني . وصُلّق مرسوم في ٢١ تموز / يوليو ١٩١٣ كما دستور عام ١٩٢٢ هذا المبدأ كذلك . إلا أن الأقباط مجتمعين في مؤتمر باسيوط عام ١٩١١ ، صاغوا لأول مرة جملة من المطالب : المساواة في إسناد الوظائف الإدارية وتخصيص الموارد المالية ، وزيادة التمثيل القبطي في المجالس المنتخبة ، إلخ . وقد اصطدم هذا التوكيد السياسي من جانب أقلية دينية بحركة مضادة معادية إنطلقت من مؤتمر إسلامي عقد بالإسكندرية .

ولقد انخرط عديدون من الأقباط بنشاط في الكفاح في صفوف الوفد القومي المصري ضد المحتل البريطاني . وشهدت العشرينات المشايخ الدينيين يؤمون الكنائس والقسس الجوامع لتحريض المؤمنين على المقاومة والثورة ضد الإنجليز . وكان البابا كيريللوس الخامس قد أيد رسمياً ثورة عرابي

القومية الأمر الذي كلفه خلعهم وتقرير إقامته الجبرية في دير وادي النطرون . ومع ذلك لم يكن الأقباط جميعهم معادين للبريطانيين : فإن بطرس غالي جد وزير الدولة الحالي ، وقد سمي رئيساً للوزراء عام ١٩٠٨ كان أبرز رجل سياسي طيلة الحماية البريطانية . مات ، اغتيالاً على يد مسلم ، في ٢٠ شباط / فبراير ١٩٢٠ .

وأصبح واحد من أهم الزعماء السياسيين الأقباط ، هو مكرم عبيد ، سكرتيراً عاماً للوفد ، وآل الأمر بالخصوم المعادين للوفدين في البلاد إلى الشكوى من « إستعمار » الأقباط للحزب ثم إحتلالهم لمقاعد الوزارات (عندما يكون الحزب في السلطة) . فالوزارات الوفدية الأولى تضمنت وزيرين قبطيين وغالباً وزيراً للدولة . ويدافع الإخلاص لموقفه القومي والمعادي للبريطانيين إنفصل مكرم عبيد عن الوفد عندما حمل البريطانيون هذا الوفد إلى المحكم عام ١٩٤٢ ، فاضحاً سياسته التعاونية . فأسس عندئذ ، في المعارضة الكتلة الوفدية المستقلة التي إنضمت إلى السلطة عام ١٩٤٤ . وأصبحت المشاركة القبطية في مختلف الحكومات قاعدة في الحياة السياسية المصرية ولكن هؤلاء الرجال السياسيين الأقباط من ذوي المستوى الأول ، لم يعتبروا أنفسهم لذلك مندوبين عن طائفة عليهم أن يدافعوا عن مصالحها .

وقرعت الثورة الناصرية عام ١٩٥٢ دقة الحزن في تشيع تلك الحقبة الملائمة التي لم ينفك سعد زغلول الرئيس المؤسس للوفد ، يؤكد بأن مصر تخص الأقباط بقدر ما تخص المسلمين سواء بسواء . فقد كانت بالنسبة للأقباط نقطة الإنطلاق إلى مرحلة من الإنكفاء على الذات والإستبعاد النسبي . ثم يشارك أي مسيحي في الإعداد للإنتقلاب الذي أطاح بالملكية ، وهو ما لا يعني لذلك أنه كان يستحيل على المتآمرين العثور على متحالفين معهم من الأقباط . في الحقيقة الواقعة إن وجود العدليين من « الإخوان المسلمين » بين القباط والأحرار ومن المتعاطفين معهم كان يستبعد دفعة واحدة أي تعاون مع

المسيحيين . إلا أن عبد الناصر تخلص فيما بعد من حلفائه الخطيرين الذين كانوا يتحايلون للحصول على السلطة لهم وحدهم ، عاملاً على قمعهم وعلى سجنهم بلا رحمة ؛ إلا أن الأقباط كانوا متأثرين خاصة من إزدواجية سياسته بالنسبة لما يتعلق بهم . فالدستور المؤقت في ١٦ كانون الثاني / يناير ١٩٥٦ جعل من الإسلام دين الدولة ، الأمر الذي كان على المستوى الرمزي ، يستبعد دفعة واحدة مبدأ المساواة بين المسلمين والمسيحيين . وكان الإحساس بفرض العمل على تدريس القرآن في المدارس المفروض بهدف مكافحة الأمية والجهل باللغة العربية ، كأنما هو أول خطوة نحو نشر الإسلام . وتضمن مجلس الشعب الجديد عشرة أعضاء من الأقباط ، وهو ما كان في حد ذاته أمر حسن ، ولكن هؤلاء الأعضاء ، سُموا من قبل الرئيس بدلاً من تسميتهم بطريقة الانتخاب على غرار الممثلين البرلمانيين بجماعات أخرى أقلية ، من اليسار ومن النساء ، الأمر الذي يعود إلى إنكار حق التعبير على الطائفة عن إرادة سياسية خاصة . وتضمنت الحكومة ، على نفس المنوال واحداً أو اثنين من الوزراء بين أعضائها ولكن فقدانها للقيام السياسي وللصفة التمثيلية بجزء الطائفة وأهميتها التكنوقراطية الصرف ، حال بهما إلى جعلهما رهيبتين أكثر من كونهما مسؤولين ويدلين سياسيين بين عدد من الطوائف . وكانت سياسة العلمنة نفسها لدى عبد الناصر التي كانت في وسعها أن تقدم بعض الرضى للأقباط ، محملة بآثار غير منتظرة وتعمل على الإضرار بها : فإن إلغاء المحاكم الطائفية عام ١٩٥٥ يخضع منذئذ الأقباط لمحاكم مدنية تطبق قانوناً مدنياً مستلهم على نطاق واسع من الشريعة الإسلامية . وهو إجراء ما تزال السلطات الدينية القبطية المتمسكة بالآثار تمس الحالة الشخصية ، تكافحه إلى اليوم بآخر طاقة لها ؛ ولسوف يشكل أحد أسباب الشقاق الرئيسية بين البابا شنودة الثالث وخليفة عبد الناصر ، الرئيس السادات . وأخيراً فإن التأميمات والإصلاح الزراعي ، وإن كانت غير موجهة بصفة خاصة ضد الأقباط ، لم يكن في وسعها إلا أن تمارس آثارها في الإضرار بهم ، بالنظر إلى أن وضع أكثرية الأقباط في عداد كبار ملاك الأراضي ، (قبل عبد الناصر بعض المسيحيين كان يملك قرى عديدة) . ولقد أدركت هذه

الإجراءات من قبلهم على أنها تمييز . وانتهى صعود نخبة مسلمة منافسة ، أكثر ثقافة مما مضى وأقل صبراً لتبني جميع الوظائف ، إلى إقناع الأقباط أنه ولا شيء يعود بعد كما كان قبل ، وإن الحواجز التي تقف بعد الآن في وجه صعود أكثرية من بينهم إلى مناصب الإدارة العليا ، تلزمهم بالإكفاء إلى مهنهم الحرة وإلى التجارة أكثر من التطلع إلى الوظيفة العامة .

إذاً هذه الآثار المناوئة ، كانت الإجراءات المتخلفة من قبل عبد الناصر لتهدئة تخوفات الأقباط ، مثل بناء مقر جديد للمبابوية في القاهرة على نفقة الدولة الخاصة ، والإلتفاق من أمواله الشخصية على إعادة رفات القديس مارك إلى مصر ، ذات وزن قليل . ولم يثر الوجه الإيجابي للمستور ٥ آذار / مارس ١٩٥٨ وهو نفسه لم يعد يشير إلى أن الإسلام دين الدولة ، ويؤكد المساواة بين جميع المواطنين أمام القانون ، الحماس ، بالنظر إلى ذلك المستور كان قد صدر بعد إتجاد مصر مع سوريا ، وهو إتحاد بين عرب كان العدليون من الأقباط يشجبونه . كانوا يتلأمعون في ذلك مع إتجاه - سبق أن سجلناه لدى أكثر من طائفة أقلية غير عربية وغير إسلامية في آن واحد - لنبد النزعة إلى جامعة العروبة . فإن التيار المعادي لجامعة العروبة لدى الأقباط المتجسد في زعماء مثل لويس عوض ومريت غالي والمنسيور غريغوريوف ، كان يتغلذى وما يزال إلى الساعة الحالية ، من تعلات عديدة : رغبة مألوفة لأقلية في أن تحمي نفسها من مخاطر الفرق في خضم كتلة عربية - مسلمة متسعة وفي أن تحافظ على وزنها النسبي ؛ تعلق ليس أقل إتباعاً بوطنية محلية وبالدفاع عن هوية تركيبيية هي المصرية ، تعبير العناصر الأقلية والأكثرية على حد سواء ؛ الخشية من ألا تجري الوحدة العربية على حساب الإضرار بالهوية النيلية بالذات ، المصرية على نحو خاص التي تشترك فيها بعمق الهوية العرقية القبطية ؛ الخشية أخيراً من أن تجنح الدعوة إلى الوحدة العربية إلى الإختلاط بصحوة الوحدة الإسلامية - وهو تخوف مبرر تماماً في الإطار المصري ، في النطاق الذي كانت فيه دعاية الإخوان المسلمين ، الفعاليين في هذه البلاد على نحو خاص ، تسعى ، للكفاح ضد إتجاه معين إلى العلمنة موجود داخل القومية العربية ، إلى جعل الإسلام

والعروية ، على العكس ، غير قابلين للانفصال أحدهما عن الآخر . هذا التيار الذي كان داخل الطائفة القبطية وما يزال دائماً ينكر عروية مصر ، مؤكداً على هويتها النيلية ، لم يكن يرفض لذلك مبدأ تضامن مع البلدان العربية المجاورة . ومن ناحية أخرى فإن أطروحة مصر العربية والنزعة إلى الوحدة العربية قد وجدت كذلك أتباعاً لدى الأقباط مثل مكرم عبيد والاب لوكاس ويطرس غالي وميلاد حنا^(٩) .

ولو أن أكثرية الأقباط أحست بمرارة بالحقبة الناصرية على أنها « نهاية عصر » فإنها ما لبثت أن أدركت إسترجاعياً ، بإستعادة أحداث الماضي ، على أنها أهون الشرين بالمقارنة مع الحقبة التي تلت ذلك . فمن كان في وسعه أن يجهل بأن أنور السادات خليفة عبد الناصر كان حتى عام ١٩٤٨ متمسكاً بحركة الإخوان المسلمين في نفس الوقت الذي ينتمي فيه إلى جماعة « الضباط الأحرار » . وسوف يكون أحد أولى الإجراءات التي سيتخذها هو إطلاق سراح هؤلاء الإخوان المسلمين أنفسهم من السجون التي أودعهم فيها سلفه . وقد أمل وقتاً طويلاً أن يكون تجديد نشاط تلك الجماعات الإسلامية الأصولية موازناً لمعارضة علمانية أو ماركسية يخشى منها أكثر فأكثر . وقد كانت هذه المعارضة اليسارية تجتذب إليها الشبيبة المسلمة المضطربة باليأس المستوطن ، المتفاقم بالزيادة السكانية المفاجئة وسكنى المدن المتسارع ، والملفتة للنظر بتفاوتات مستوى الحياة بين فئات اجتماعية التي كانت تولدها سياسة التحرر الاقتصادي التي أقامها السادات . ففي وقت قصير جداً نجد أن جامعة كجامعة أسيوط ، في مصر العليا ، التي كانت في حكم عبد الناصر ، غدت أحد المراكز العليا للمعارضة اليسارية ، قد غرقت في خضم كتلة من الطلاب المتحالفين مع الإخوان المسلمين . وبخلاف فكرة واسعة الانتشار إلى حد ما كان الإخوان المسلمون يجتذبون إليهم عناصرهم من الطبقات الوسطى أكثر من البروليتاريا ولكنهم كانوا يدعون أنهم يحملون تطلعات هذه البروليتاريا . بالنسبة للسادات لم يكن إستخدام ورقة الدين إلى أقصى مداها ، فحسب فرض توازن

مع اليسار في لعبة القوى المتواجدة ولكن كذلك توفير تعريض ومتنفس لعدوانية تلك الشبيبة المضيفة بالبطالة واليأس المستوطن وتبديل اتجاه هذه العدوانية ، دفعة واحدة عن محور السلطة . في هذا المنظور ، إن خلف الحماية الإسلامية النام عن السلطات - نفسها لا يكون في وسعه إلا أن ييسر مطابقة الجموع - السلطة وأن تؤدي صلة وصل بين قطبين في نزاع كامن . إن السادات الذي يمكن أن يدخل في حسابنا إنه كان ، فضلاً عن ذلك مؤمناً بصدق ، لم يفك أبداً عن التأكيد في كافة المناسبات على « إسلاميته » مشيراً إلى مصر على أنها « دولة الإيمان والعلم » ومبدئياً رمزياً ومنهجياً وجه اسمه الثاني « محمد » إلى جانب أنور (وهو تطبيق إستأنفه الرئيس مبارك) . وفي أيار / مايو ١٩٨٠ أخيراً في خاتمة إجراء طويل من الإعداد ، ظهر الإحساس أثناءه بضغوط الإخوان المسلمين والعربية السعودية ، المقدم الهام للمال بالنسبة للنظام المصري ، أعلن رسمياً بأن الشريعة الإسلامية هي مصدر القانون المصري . فكانت إعادة الأسلمة هذه تكتس دفعة واحدة التقدم البطيء السابق نحو العلمنة الذي كان ينشده غير المسلمين .

وبدأت الطائفة القبطية ، لقيامها بدور كبش الفداء تجاه القوى الشعبية المتفجرة ، تعاني بصورة متكررة تحديات وإعتداءات متطرفة في الإسلاميين المتعصبين . فقد كان هؤلاء عازمين على تطبيق نظام الـ « إذلال » المنصوص عنه في الشريعة الإسلامية على الأقباط ومعاقبتهم على الإتهام المَعادي لأوامر القرآن (منع عادة الخمر ، التزمت المتزايد في العلاقات الاجتماعية ، إلخ) . وبعبارة أخرى كانوا يهاجمون قبل كل شيء إنحرافهم الديني ، ولكن النزاع كان يستخدم كذلك رمزاً سياسياً لأن الأقباط وهم حملة أسس ثقافة متفجرة ، بفعل مخالطتهم للمدارس الفرنسية بخاصة ، والتفاهتهم منذ عصور عديدة نحو الغرب الذي يريدون أن يشكّلوا معه صلة وصل ، كانوا يمثلون بذلك نفسه تحد للتمامية الإسلامية ، رمز الإمبريالية الغربية ، مهدداً ومتزعراً للثقافة ، مغروراً في جسد المجتمع الإسلامي . وهكذا راحت المنازعات « الطائفية » تتضاعف .

في أسبوط عام ١٩٧٨ وفي المنيا إنطلاقاً من عام ١٩٧٩ تتلوها في عام ١٩٨٠ مراجعات للكتائس القبطية في الإسكندرية . وكان عدم مراعاة السلطة نفسها لهم ، يشكل مصدراً إضافياً من المرارة بالنسبة للأقباط ، المساء إليهم على هذا النحو : ففي مناسبات عديدة كان المعتدون والمعتدي عليهم يجدون أنفسهم في النهاية جنباً إلى جنب في السجون . وكان تردّي مناح العلاقات مع السلطات يدين كثيراً للنزاع ، على المستوى الشخصي في جزء منه ، الذي تقابل فيه الرئيس السادات مع البابا شنودة الثالث الذي لم يتردد منذ عام ١٩٧١ على رأس الكنيسة القبطية ، في تأكيد نفسه زعيماً سياسياً عتيداً . وكانت الطائفة كتلة واحدة وراء هذا الزعيم الديني في غياب الزعماء السياسيين العلمانيين المهيئين لتمثيلها لدى السلطة . خطأ أو صواباً رأى الرئيس السادات في البابا المحرض على حركة احتجاج أقباط أمريكا الذين تظاهروا بعنف وإبان رحلة الرئيس إلى واشنطن ، من أجل إسماع العالم صوت أقباط الداخل ، رامين على هذا النحو بنغمة نشاز في جوقة المذبح المحيطة بالرئيس المصري بعد إتفاق السلام مع إسرائيل . وأفضت الأزمة بين شنودة الثالث والرئيس السادات الذي حرص دائماً على القول بأنها لا تستهدف الطائفة وإنما رئيسها الوحيد ، إلى خلع البابا القبطي في أيلول / سبتمبر ١٩٨١ ونفيه إلى دير في الصحراء . وأحل محله « مجلس الخمسة » . مشكل من خمسة أساقفة أقباط عيّنهم السلطات ، لإدارة شؤون الطائفة . وفي نيسان / أبريل ١٩٨٣ قررت المحاكم الإدارية المشكلة المدعوة لإبداء رأيها في شرعية هذا التعيين إلغائه . ولما كان البابا شنودة الثالث لم يستدع لهذا إلى القاهرة فإن الطائفة بقيت مقطوعة الرأس إذا صحّ القول على الصعيد السياسي . ففي مجابهة سلطة تريد لنفسها ، على ما يبدو أن تكون أكثر « حياداً » منذ زوال الرئيس السادات ، ولكنها لا تملك بلا عقاب الاستخفاف بواقع علاقات القوى في مصر ، أعني إسقاط القوى الإسلامية من أجل مداراة الطائفة القبطية ، هذه الطائفة مرهفة الحس التي تخشى في المستقبل من تجاوزات أخرى من جماعات متطرفة تامة . إنها تتحسر دائماً على محاكمها في الأحوال الشخصية وتندب مثول التنويه في مقلمة

الدستور دائماً بالاسلام ديناً للدولة (المعد في حكم السادات) ، كأنما ذلك رمز لاستبعادها .

• - هـان الموارنة النضالوي والأزمة اللبانية :

كانت أصول الموارنة العرقية (حوالي ١,٠٠٠,٠٠٠ اليوم في لبنان) مدار جدال زمنياً طويلاً . فابتداءً من القرن السابع عشر أكد عدد من المؤلفين اللبنانيين تماثل الموارنة بالمردة القداماء ، وهم شعب جبلي من أصل إيراني (إنديا أو فارس) ، إستقر حوالي القرن الرابع في لبنان أثناء الحروب الرومانية - البارثية ، تحول إلى المسيحية ، واشتهر بتقديمه إلى بيزنطة جيوشاً مرعبة ، مشيعة الربع من القلمس إلى شمال سوريا ، أتاحت لها الصمود في وجه الاجتياح العربي . وفي نهاية القرن السابع ضحى الامبراطور جوستنيان الثاني بهؤلاء المردة . بجزية من العرب ، فشتهم ونفاهم إلى كافة أنحاء الامبراطورية البيزنطية . بيد أن بعضهم توصلوا إلى البقاء في الجبل اللبناني . وقد عدل اليوم عن أطروحة النسب المباشر بحالته العرقية النقية بين أولئك المردة والموارنة الحاليين ، إلا أنه لا ينكر ، بالمقابل ، إسهام ما من المردة في المزيج من العناصر اليونانية - الفينيقية والآرامية والفرنجة والأرمن (أيام الصليبيين) ثم من العرب الذين تنحدر منهم على الصعيد العرقي الطائفة المارونية الحالية . وهذا التغاير العرقي في تركيبة الموارنة ، أتاح لهم أن يلعبوا على أوتار عديدة ، إذ زعم بعضهم القطع بأنهم غير عرب وادعوا الانتساب على الصعيد العرقي ، إلى سلالة « فينيقية » مختلطة إلى حد ما ، فلي حين يدعي آخرون ، يستهويهم الاندماج ، بأنهم من العرب . وهم ليسوا كذلك على ما يبدو ، بالنسبة لجزء منهم إلا من خلال القبول المحدث (الثقافي) للعروبة ، بالنظر إلى أن جزءاً من الطائفة فحسب يستطيع الإنتساب إلى سلسلة صحيحة عربية (القبول التقليدي ، القبلي) ، أما الباقي فإنه مستعرب . وبالمقابل فإن خصوصية الموارنة الدينية ليست مشكلة البتة وهي تتركز على وجود كنيسة قومية مارونية . وهله الكنيسة ترجع باسمها إلى ناسك هو مارون النقي الذي عاش حوالي نهاية القرن الرابع وبداية الخامس في منطقة أنطاكية . ولدى وفاته (٤٢٣) جمع المؤمنون

به رفاته ووضعوها في دير ما مارون بُني لهذا الغرض^(١١) . وما إن شيد هذا الدير إلى أبرشية حتى بسط سلطته القضائية على شطر كبير من سوريا . وأصبح أحد رهبانه جان مارون عام ٦٨٥ « بطريكاً لأنطاكية وسائر المشرق » (إلى جانب بطركي أنطاكية الموجودين آنذاك ، بطريك الملكيين ويطريك اليعاقبة) مؤسساً هكذا الكنيسة المارونية . وثمة أطروحة بعيدة الانتشار ، إلا أن الموارد يرفضونها ، تريد أن يكون هؤلاء الموارد قد انضموا لفترة ما إلى الهرطقة القائلة بالتوحيد (القرن السابع) - النظرية القائلة بوجود طبيعتين في يسوع المسيح ولكن إرادة واحدة - لكي لا يعودوا إلى الخلقيدونية وإلى الأورثوذكسية الكاثوليكية إلا عام ١١٨٢ . وعلى الرغم من خصوصية الكنيسة المارونية فإنها حافظت على اتصال وثيق بروما . ولقنتها الطقوسية مزيج من السريانية والعربية وبعض العناصر اليونانية .

إن ارتحالات الموارد ، التي باشروها للإفلات من مضايقات بيزنطة ثم من ضغط الاجتياح العربي ، قادتهم إلى مناصرة منطقة أنطاكية وإلى الاعتصام في جبال لبنان الشمالي ، ملجأ الأقليات المضطهدة . وفي حوالى القرن الثامن نجدهم وقد استقروا في شعاب قاديشا ، « الوادي المقدس » عند الموارد من حيث سيتفرقون من جديد نحو لبنان الأوسط وكسروان حيث يشكلون في متوسط القرن التاسع عشر ٩٠٪ من السكان وكذلك في داخل إقطاعيات دروز المتن والشوف حيث يمثلون في نفس الوقت ٦٠٪ من السكان . ولقد جعل منهم تمركزهم في مواتىء الساحل ، في بيروت وطرابلس وصيدا والروابط القديمة جداً التي عقدها مع الغرب وبخاصة مع فرنسا منذ القرن الثالث عشر . . الأدوات المتميزة والمستفيدين من الاختراق الاقتصادي الغربي لمنطقة سوريا - لبنان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وفي حوالى العام ١٨٤٠ أصبحت تربية ذئدة الفز الفعالية السائدة في الجبل ، مع منفذ تصريفها الأساسي للصناعة الفرنسية (« صناعات الحرير » في ليون) . وهذا التطور سبب الترفي الاجتماعي لكثير من الفلاحين الميسورين . غالبيتهم من الموارد وإلى تشكيلهم في بورجوازية مالية وتجارية ، مصدرة للمواد الأولية ومستوردة

للمنتجات المصنعة ، على صلة مع الرأسمالية الفرنسية . وراحت هذه الفئات الاجتماعية تضخم البورجوازية المتاجرة المتأصلة من قديم في بيروت وطرابلس ، ذات الأصول السنية والأرثوذكسية الشرقية بصفة رئيسية .

لقد سبق لنا (في الفصل السادس : « لوجه القوة الدرزية المتعددة ») أن عرضنا لمراحل التطور الذي جلب في القرن التاسع عشر ، ببدء ذي بدء تحت تأثير أسرة أمراء الدروز من آل شهاب ثم بصورة خاصة تحت تأثير الضغط العربي ، الفرنسي على نحو خاص ، عكساً لعلاقات السيطرة الاقتصادية والسياسية الموجودة بين الدروز والموارنة ، لصالح الموارنة . وكانت مذابح آلاف المسيحيين عام ١٨٦٠ في الواقع محصلة سخط الدروز المتزايد أمام هذا التطور الإجمالي . فـ « سبب المباشر » ، أعني حركة الاستتار الفلاحية المارونية التي قادها طانيوس شاهين بدعم رجال الدين الموارنة وتجار المدن المسيحيين ضد الأعيان الموارنة ثم الدروز في قائممقامية الدروز مثلت « نقطة الماء التي طفح بها الإناء » . وفي أعقاب أزمة ١٨٦٠ هذه التي جرت تدخل الحملة الفرنسية ، فرضت الدول الأوروبية على العثمانيين نظاماً أساسياً جديداً لجبل لبنان ، « اللاتحة التنظيمية » لحزيران / يونيو ١٨٦١ التي كانت تكرس طائفية الإدارة في المنطقة لصالح الطائفة الأكثرية ، طائفة الموارنة .

وأثارت رضة عام ١٨٦٠ التي لم تمنح أبداً واجتذاب الغرب وضرورة إيجاد منافذ وأسواق ليد عاملة فائضة عن السوق اللبنانية ، موجة هامة من الزواج المسيحي في السنوات ما بين ١٨٦٠ - ١٨٨٠ نحو مصر والولايات المتحدة وأفريقيا السوداء وأمريكا الجنوبية وأستراليا . وبالتوازي أنعش بث الثقافة الغربية في الأوساط المسيحية اللبنانية - السورية الثقافية العربية كلها . فساهم الموارنة كثيراً في هذه النهضة الثقافية برجال كبطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣) ، واللغوي سليمان البستاني (١٨٥٦ - ١٩٢٥) والمترجم ، الشاعر ناصيف البازجي (٨٠٠ - ١٨٧١) وابنه إبراهيم وابنته وردة . والكاتب ماريانا مراث

وسليم بشارة نقلا مؤسسي الجريدة المصرية ، « الأهرام » ، إلخ . كذلك لعب المسيحيون الموارنة أو غيرهم دوراً من المستوى الأول في الحركة السياسية للتححر العربي في مطلع القرن العشرين . وهكذا اشتركوا في « المؤتمر العربي » الأول المنعقد في باريس في حزيران / يونيو ١٩١٣ من وفود من السوريين ومن اللبنانيين ، من الطوائف المسيحية والمسلمة ، أصدروا فيه قرارات مطالبة بإصلاحات إدارية وينظم لا مركزي للولايات العربية وبالمساواة القانونية بين كافة « القوميات » وكافة طوائف الإمبراطورية وشجبوا كل تدخل غربي في المنطقة .

وفي ظل الانتداب الفرنسي ، في ١٤ أيلول / سبتمبر ١٩٢٠ ومن دون أية استشارة للسكان المعنيين ، تشكل لبنان على النحو الذي نعرفه حالياً (« لبنان الكبير ») بضم « لبنان الصغير » أو جبل لبنان ، « الولاية ذات الحكم الذاتي » العثمانية القديمة ، بغلبة مارونية ، مقدر بأنها غير قابلة للحياة اقتصادياً من حيث هي دولة ، ثلاثة مناطق إليه منفصلة عن المجموع السوري والماهولة من المسلمين : منطقة طرابلس في الشمال ، السنية أساساً ولكنها تتضمن كذلك جيواً مسيحية هامة ، والبقاع في الشرق الماهول من فلاحين شيعة وكبار ملاكين مسيحين وأخيراً في الجنوب المناطق الدرزية والشيعة^(١١) . وكان من شأن إلحاق هذه المناطق بأكثريتها المسلمة أن يضغط بشدة التطور الديموغرافي والسياسي للبلاد ولم يتقبله عموم الطائفة المارونية عن طيبة خاطر : ففي حين انحنى بعض زعمائها أمام وجهة النظر الفرنسية التي كانت تزود الدولة الجديدة ببعض قابلية الحياة الاقتصادية بضم تلك المناطق المسلمة ، لم يستحسنها آخرون أبداً مثل مطران بيروت الماروني الذي طالب في عام ١٩٤٧ ، بعد تقسيم فلسطين أن تباشر هيئة الأمم المتحدة في لبنان بتقسيم إقليمي آخر من شأنه يجعل « الأمة » (الملة) المارونية مستقلة . ومن الواضح ، بعد عقود عديدة أن المسألة بقيت دائماً معلقة ، الخيار الانفصالي الذي كان له أشياغاً دائماً بين الموارنة وقد اتسع نطاق الذين يسيخون السمع إليه اتساعاً هائلاً أثناء الحرب الأهلية التي انطلقت عام ١٩٧٥ . فإن تفجر لبنان أو بقاءه من حيث هو دولة

مسيحية - مسلمة هو ، لا شك في ذلك . أحد المجازفات الأساسية لهذا النزاع .

إن الانتداب الفرنسي ، الممارس من ١٩٢٠ إلى ١٩٤١ قد ساهم في تنمية البلاد الاقتصادية والسياسية ولكنه كذلك ساهم في توطيد البنى الطائفية وفي إبراز الوضع المتميز للموارنة . فمنذ نهاية الإنتداب جرت العادة باختيار رئيس للجمهورية من الطائفة المارونية ورئيس مجلس الوزراء من السنة ورئيس البرلمان من الشيعة . والدستور المعتمد في عام ١٩٢٦ ، المفروض أنه مؤقت ولكنه ما يزال مرعي الإجراء إلى اليوم ، لم تجر عليه إلا تعديلات طفيفة (في أعوام ١٩٢٧ ، ١٩٢٩ ، ١٩٤٣ وفي عام ١٩٤٧) ، قاسمها المشترك تعزيز سلطات رئيس الدولة ، وكان دستور عام ١٩٢٦ يبذل قصارى جهده أن يجعل من الجهاز السياسي اللبناني الصورة الدقيقة لهذا المجتمع المتعدد الطوائف ، مع اعترافه لجميع المواطنين بنفس الحقوق السياسية . وكان يستدرك مقدماً درجة ما من الطائفية (توزيع الطوائف العامة بنسبة الأهمية العرقية للطوائف) من دون أن يفرض مع ذلك قواعد بالنسبة لأعلى الأعباء في الدولة . كذلك أمكن أن يكون أول رئيس للجمهورية اللبنانية ، شارل دباس ، بخلاف جميع الذين جاؤوا بعده ، أورثوذكسياً شرقياً . واستكمل دستور ١٩٢٦ هذا بنص غير مكتوب : الميثاق الوطني لعام ١٩٤٣ ، وهو ثمرة اتفاق معقود بين بشارة الخوري (رئيس الجمهورية ، ماروني) ورياض الصلح (رئيس الوزراء ، سني) ينبثق عن إلزام سياسي متبادل بين المسيحيين والمسلمين : على أن المسلمين يتخلون عن اتحاد لبنان مع سوريا الذي يدعوا إليه القائلون بجامعة العروبة وال P. P. S كان المسيحيون يقولون بأن يكون « الطابع العربي » للبنان رسمياً ويتخلون عن اللجوء إلى الحماية الفرنسية . وقد سبق أن رأينا (في الفصل الرابع ، فقرة ٢ موجة الشيعة الصاعدة) إن الشيعة والدروز ، قد آل الأمر بينهم ، بعد بعض المماطلات ، إلى التحالف ضد وجهة النظر المسيحية . فليس صحيحاً أن جميع المسيحيين كانوا معادين للإتحاد مع سوريا ، بل بعض الأورثوذكس الشرقيين والبروتستانت ، الفعاليين جداً في وسط الحزب

P. P. S كانوا مؤيدين له ، إلا أن هذه العناصر تبقى أقلية بالنسبة إلى طوائفها التابعة لها وبخاصة بالنسبة لمجموع المسيحيين . وهذا الميثاق الوطني لعام ١٩٤٣ ، المنظور إليه كذلك بأنه مؤقت ، على الأقل من قبل رياض الصلح مستمر في حكم الحياة السياسية اللبنانية بكاملها ؛ إنه يؤسس الطائفية بإخضاع الوصول إلى جميع الوظائف العامة لمعايير التمثيل العنصري للطوائف . وهكذا تأمنت غلبة مسيحية واضحة ، مبنية بصورة رسمية على الإحصاء الأخير ، الجاري عام ١٩٣٢ (٥٢٪ مسيحيون) . فوجد الموارنة أنفسهم يحتفظون برئاسة الجمهورية ، وهي وظيفة تنطوي على سلطة هائلة في القرار ، جرى توسيعها كذلك بالتعديلات الدستورية والممارسة اللاحقة ، سلطة أعلى كثيراً على كل حال من سلطة رئيس الوزراء الذي لا بد من أن يكون سنياً ؛ وكانت رئاسة مجلس النواب ونيابته تعودان على التوالي إلى الشيعة وإلى الأرثوذكس الشرقيين وجرى تشكيل المجلس النيابي وفقاً لنفس مبدأ التوزيع العنصري للمقاعد حسب الطوائف ، بنسبة ٦ مقاعد للمسيحيين مقابل ٥ للمسلمين ؛ واحترام هذا المبدأ الأساسي يفسر أن عدد النواب على الرغم من التحولات كان دائماً مضاعف الرقم ١١ (٩٩ ابتداء من العام ١٩٦٠ ، ليكن ٣٠ مارونياً ، ٢٠ سنياً ، ١٩ شيعياً ، ١١ أوروذوكسياً شرقياً ، ٦ كاثوليك شرقيين ، ٦ دروز ، ٥ أرمن ونائب واحد بروتستانت ونائب واحد عن الطوائف الأخرى الأكثر « أقلية ») . وكان الميثاق الوطني يعكس علاقة القوى بين الطوائف في فترة تكوينه . والحال أن هذا النظام ظهر تدريجياً بسبب الزيادة البشرية الأقوى عند العنصر غير المسيحي ، كأنه لم يعد يعكس حقيقة العلاقات العديدة الواقعة بين الطوائف وأنه لم يعد يخدم إلا الإبقاء على السيادة السياسية والاقتصادية للموارنة ، وفي نطاق أقل ، على سيادة أعيان الأوروذوكس الشرقيين والكاثوليك الشرقيين . وعليه نمت الطائفة الشيعية بصورة خاصة التي يقدر أنها باتت بعد الآن الطائفة الأهم من حيث العدد ومعها « اليسار » السياسي اللبناني ، نقداً لـ « طبيعة غير الديمقراطية » لهذا النظام السياسي المرتكز على الطائفية .

وفقاً للتقديرات الأخيرة الجارية عام ١٩٨١ ، يُحسب أن عدد سكان لبنان هم

٦٣٪ من الشيعة والسنة والدروز و٣٧٪ من المسيحيين . وفي جبل واحد ، بسبب معدلات الخصوبة والمهاجرة المتباينة ، سوف تنعكس هكذا بنسبة المسيحيين / المسلمين . وإذا كنا نأخذ ذلك بعين الاعتبار/، فإن الانتخابات النسبية إلى البرلمان سوف تسند حوالي ٣٨ مقعد للمسيحيين (أي ١٦ نائباً أقل من الـ ٥٤ الذين يخصصهم منذ قانون نيسان / أبريل ١٩٦٠) و ٥٣ للشيعة والسنة بـ (+ ١٤) و ٨ مقاعد للدروز بـ (+ ٢) (وهذه هي تقديرات حلقة دراسية مشتركة بين الجامعات حول الشؤون اللبنانية . نظمتها المؤسسة العالمية لوصف الحياة . نقلها جورج موز - لو موند - عدد ٢٩ أيلول / سبتمبر ١٩٨٣) . وبالتأكيد أنها هاتان ثورة حقيقية .

علاوة على خاصية هذا النظام الـ « لا تمثيلي » يؤخذ عليه سيئات أخرى . وهي قبل كل شيء تأييد وتوطيد تقليد سياسي قديم . كل مواطن غير قادر . في هذا النظام على أن يأمل بالحصول على فائضة حتى في القطاع الاقتصادي الخاص ، إلا من خلال طائفته باللجوء كثيراً جداً إلى نفوذ الأعيان والرؤساء الدينيين ، ويؤول به الأمر إلى عدم الوجود إلا عبر انتمائه للطائفي ؛ من هذا الواقع فإن التبعية للطائفة كـ « أمة كاملة » ، بالغة القوة من قبل بسبب تركة نظام الملة ، لم تفعل إلا أن تنمت بدلاً من أن تمحى لصالح التبعية للدولة . ومع هذا التوطيد للإلتصاقات الطائفية تطابق احتداد التنافس بين الطوائف واشتداد أنانياتها (وسواس الـ « التوازن » بين المنافع الموزعة) . عقبة أخرى في وجه ظهور شعور بالتبعية للدولة من النمط الحديث ، مفارق للإنفساخات بين الطوائف وسام على وجود الأحزاب السياسية من النوع نفسه . فإن التعصب الطائفي قوّض هكذا كل إمكانية لتشكيل شعور قومي ، عاملاً في حقيقة الأمر الواقعة ، من لبنان ، المتشيع بالغ التشيع بالحدثة الظاهرة على الصعيد الثقافي أكثر دولة من دول الشرق الأدنى بالية القدم . في هذا النظام ، ذي الآثار التي ما تزال تتفاقم بفعل قانون انتخابي ييسر انتخاب أعيان مدعومين من عشائهم أو رؤساء دين من طوائفهم ، فإن الطوائف نفسها هي التي تصبح قاعدة الأحزاب السياسية . ولكن بالنظر إلى أن الطوائف ، في الواقع ، نادراً ما

تكون الواحدة منها مترابطة وراء ضم زعامة واحدة ، فإن الأحزاب قد تشكلت عموماً وفقاً لمنطق الأنصاروية الشرقية الأشد تقليدية بالقلق بتخوم الوحدات الإجتماعية الأساسية ، وحدات العشائر الإقطاعية والعائلية . وفي هذه الشروط ، نادراً ما تستحق الجماعات الفعالة سياسياً ولا سيما في مجلس النواب اسم الـ « أحزاب » . ولم يكن لدى هذه الجماعات السياسية المشكلة من تحالفات عارضة ، يتبدل أنصارها الملتفون حول زعيم تقليدي ، ما يقدمون شيئاً من برنامج سياسي واجتماعي واقتصادي محدد ، مكثفة بتأمين الإرتقاء السياسي لزعيمها وبالدفء عن المصالح المتقلبة لأنصارها . إنها تشكل وتفكك وفقاً لتطور الصراعات الشخصية والعائلية ، نادراً ما تملك توصلاً إيديولوجياً يمكنه أن يعطيها معنى سياسياً أكثر شمولاً . فإن الحياة السياسية اللبنانية ، على نحو ما تظهر عليه على الصعيد البرلماني ، مشبعة بالأعياب السراي قد جُبلت حتى هذه السنوات الأخيرة من ذلك الصراع وتلك التحالفات العشائرية « بتقلباتها المفاجئة » .

يبد أن هناك عدداً من الأحزاب السياسية تملك بعض الثبات البنوي ظهرت ولا سيما في الطائفة المارونية التي سعت إلى التعبير عن تطلعاتها . وكان أولها حزب الكتائب الذي تم تأسيسه في تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٣٦ على يد بيار الجميل وجورج نقاش (١٩٠٤ - ١٩٧٢) مدير صحيفة الأوريان لوجور الصادرة باللغة الفرنسية . وشارك ناصيف وإميل يارد وشارل الحلو (رئيس الجمهورية من ١٩٦٤ إلى عام ١٩٧٠) . قدم نفسه بأدى ذي يده تنظيم شبيه متأثر بالحركات الفاشية الأوروبية المعاصرة حيثت قبل أن يتحول إلى حزب في عام ١٩٥٢ . ويظهر الوجه العسكري القائم على الوحدة العسكرية الذي ما يزال إلى اليوم يميز هذه الحركة في بنيتها نفسه : فالتنظيم فيها هرمي وتسلسلي : كل « كتيبة » تتألف من ستمائة رجل ، موزعين إلى جماعتين تضم كل واحدة منهما فصيلتين . والفصيلة تضم ستة زمر كل زمرة من أربعة دوريات والدورية من ستة رجال . ويعود تعيين رؤساء الكتائب إلى « الرئيس الأعلى » (وهو بيار الجميل منذ نيسان / أبريل ١٩٣٧) ، تماماً كالموافقة على

التسميات في الدرجات الأدنى^(١٣) . وقد نشأت الكتائب من رد فعل للدفاع عن الموارد ضد مشروع انصهار لبنان في « الهلال الخصيب » في ظل السيادة الهاشمية الذي لوح به البريطانيون فيما بين الحربين . وباسم الدفاع عن خصوصية لبنانية هي « اللبنة » ، المتوارثة في آن واحد معاً ، وفقاً لمنظري الحزب من الفينيقيين ومن الموارد ومن الدروز ، فإن الكتائب أخذوا على عاتقهم مهمة المحافظة على البلاد من كل إدماج لها في مجموعة عربية موسعة^(١٤) . إنهم باسم هذه المهمة قاتلوا بالسلاح الحزب الشعبي السوري (P. P. S) (حدث الجميزة في حزيران / يونيو ١٩٤٩) وهو حزب بأغلبية مسيحية في لبنان موالٍ لإعادة بناء « سوريا الكبرى الطبيعية » شاملة للبنان . وكذلك من أجل الدفاع عن خصوصية الكيان اللبناني ، ولكن هذه المرة ضد موجة الوحدة العربية . فإنهم دعموا عسكرياً الرئيس شمعون المؤيد لسياسة الأحلاف مع الغرب ، إبان الثورة المسلحة المؤيدة للناصرية في صيف ١٩٥٨ (ولنذكر بأن زعماء المسيحيين كهنري فرعون . المتجمعين في « قوة ثالثة » كانوا يدعمون حيثشذ المعارضين) . وهؤلاء الكتائب أنفسهم قاوموا الفلسطينيين - التقدميين في الحرب الأهلية التي ابتدأت في عام ١٩٧٥ . فحتى هذه الحرب الأهلية ، بدافع الاهتمام بالواقعية الاقتصادية ظل الكتائب يشجبون الاتجاهات الانفصالية لدى بعض الحركات المسيحية المؤيدة للإنسواء في « لبنان صغير » . وفي السياسة الداخلية نصب الكتائب أنفسهم أبطالاً للنوذ عن الليبرالية وعن المشروع الحر ، وهو أمر يطابق تمام المطابقة لمصلحة البورجوازية المارونية ، في وجه مدّ التزعة التقايبية ومحاولات الإصلاح . وأثكروا كذلك العلمنة وتحرر النظام السياسي التدريجي من الطوائفية ، وهو ما نميل إلى اعتباره نغراً دينياً ، في النطاق الذي تساهم فيه الطائفية بأشدّ الفعاليات في الإبقاء على امتيازات الموارد في الدولة . وحزب الكتائب لا يتمتع في الأوساط المسيحية غير المارونية ، إلا بشعبية ضيقة النطاق . وعلى الرغم من جميع جهودة للتوسع فإن الـ ٨٠,٠٠٠ من أعضائه هم بنسبة ٨٠٪ من الموارد ومسيحيين ٩٠٪ وأصل الحزب يبقى محصوراً في مناطق النفوذ المارونية في

بيروت وفي جبل لبنان . وكان يجتذب إليه أعضاء بمخاصة من الطبقات الوسطى (مهن حرة ، معلمين ، تجار) وبصورة محدودة جداً من الوسط العمالي . وفي أزمان معينة ولا سيما عندما صار بيار الجميل وزيراً من ١٩٦٠ إلى ١٩٦٤ اندمج نمط من الشعبية في برنامجه وتجسست في الإجراءات الاجتماعية التي عمل عندئذ على تبنيها . فضلاً عن أن الانخراط في حزب الكتائب كان يبدو لعدد كبير من أعضائه أنه يشكل طريقاً هاماً للإرتقاء الاجتماعي أو للصعود السياسي وهو ما يمكنه أيضاً أن يفسر هذا التنوع في مجتديه . فقد تجنب الحزب دائماً الظهور بمظهر الارتباط ببطاقة واحدة ، ومن هنا التشديد على القومية اللبنانية (بالنظر إلى أن شعاره « لبنان أولاً ») ؛ وبصورة متضمنة أكثر ، إنطلاقاً من اعتبار الإسهام الماروني لتعمير لبنان ولتتميته الثقافية والاقتصادية إسهاماً من الدرجة الأولى ، فمن الواضح أن الحزب يميل إلى مماثلة الـ « لبنانية » والـ « مارونية » ، الهوية الأشمل ، واجداً محوره في هوية الطاقة الأهم . ومن هنا الغموض في مفهوم اللبنانية هذا الذي ينتهي أن يكون جسراً رمزياً بين كافة الطوائف ، ولكنه يتطابق كذلك كثيراً ، في حقيقة الواقع ، مع التعبير عن واحدة من بينها .

وقد أظهر حزب الكتائب نفسه واحداً من أصلب الموالين للسياسة التي مارسها الرئيس فؤاد شهاب ما بين ١٩٥٨ و ١٩٦٤ وأطال أمدها عهد شارل الحلو (١٩٦٤ - ١٩٧٠) . فمن عام ١٩٥٨ إلى ١٩٦٨ عارض الأحزاب المسيحية الأخرى ، الحزب الوطني الحر (P. N. L) ، حزب كميل شمعون والكتلة الوطنية حزب إميل أنه ثم ريمون من بعده .

إن الحزب الوطني الحر الذي أسسه كميل شمعون عام ١٩٥٨ يعد انسحابه من الرئاسة ، يتألف من ٥٠٪ من الموارنة أما مناضلوه الآخرون فهم من الأورثوذكس والكاثوليك والبروتستانت يضاف إليهم عدد من الشيعة . فهو لا يملك الهيكل البنوي نفسه الذي يملكه الكتائب وهو يقدم نفسه أكثر كحزب كواد ، جامعاً حول العديد من الزعماء السياسيين المتحدين من طوائف مختلفة عناصر مجتنبية من جميع الأوساط الاجتماعية (أصحاب مصارف ، رجال أعمال ،

فلاحون و رهبان وكهنوتيون ، سكان مدن الصفائح في ضواحي بيروت ، إلخ) . وفي عام ١٩٦٠ شكل الميليشيا الخاصة به ، « النصور » ، وهي الميليشيا التي شنت في حزيران / يونيو ١٩٧٦ الهجوم على معسكرات الفلسطينيين في تل الزعتر وجسر الباشا ، وانضم إليها الكتائب فيما بعد . وقد نادى هذا الحزب الوطني الحر الأكثر تطرفاً من الكتائب في معارضته لجامعة العروبة ، وفي توجهه لمؤالة أميركا بوضوح في أثناء الحرب الأهلية بتقسيم للبلاد من شأنه أن يؤدي إلى تكوين « لبنان صغير » مسيحي . وهو يدافع كذلك عن المشروع الحر .

أما ثالث الأحزاب المسيحية الكبرى ، الكتلة الوطنية . الذي أسسه إميل أده ثم قاده ابنه ريمون ، فقد لعب دوراً هاماً في الحياة السياسية اللبنانية في الخمسينات والستينات . كان يجتذب أعضاء أساماً من الموارنة والأورثوذكس الشرقيين . تجمع « قاعدته » أنصار عائلة إده في « قضاء » بيلوس ونبجة بورجوازية من المدن ، لبرالية نسبياً . وعائلة إده المتمكنة مالياً تناضل لصالح المصالحة الوطنية وضد كل تدخل خارجي عربي . ومنذ عام ١٩٧٦ يفترض أن الكتلة الوطنية التي لم تملك أبداً قاعدة قوية وعارضت دائماً الحلول المتطرفة للكتائب أو للحزب الوطني الحر ، خففت نشاطها باعتبار أن منطقة جيل أصبحت محاصرة من الكتائب .

إلى جانب ميليشيات حزب الكتائب (أي ٥٠٠٠ دائمين) وميليشيات الحزب الوطني الحر (من ١٠٠٠ إلى ٢٠٠٠ رجل) ظهرت على الساحة ميليشيات مستقلة مارونية من اليمين المتطرف كأشكال أخرى للتعبير السياسي عن المناصرة . ويمكننا أن نذكر « جيش التحرير الزغرتاوي » أو « فرق المردة » على اسم الأبطال الموارنة في القرن السادس التي ألّفها الرئيس سليمان فرنجة ويقوده ابنه طوني في منطقة نفوذ العائلة في زغرتا ، والـ « تجمع الزحلاوي » ، « رهبان الأب قسيس الموارنة » و « العصبة المارونية » لشاكر أبو سليمان ، و « حراس الأرز » الذين يقودهم أبو الأرز و « تنظيم » جورج عدوان . وقد تكشف هذه الميليشيات جميعها وإن كانت لا تملك إلا عدداً قليلاً جداً « بعض مئات من الرجال لكل منها » ، عن أنها فعالة جداً على الصعيد الإرهابي بسبب

تدريبها المتقدم وتسلحها المكلف المشتري من العالم العربي ومن الغرب ومن الإتحاد السوفياتي . ومنذ بداية السبعينات لم يعد الإفراط في تسليح هذه الميليشيات وتمتمتها يرجع إلى الانتقام، إلى الأخذ بالثأر التقليدي بين العشائر وإنما إلى الإعداد لتزاع أعم إندلع فعلياً عام ١٩٧٥ . وفي بداية العام ١٩٧٦ إتحدت هذه الميليشيات لمواجهة هجوم الفلسطينيين التقدميين (الحركة الوطنية والفلسطينيين) . كان مجموعها يعد عندئذ بـ ٣٠,٠٠٠ رجل ويستفيد جزئياً من دعم الجيش اللبناني الذي كانت قيادته العليا تتألف من غالبية مسيحية . وقد تفككت هذه الأغلبية في آذار / مارس ١٩٧٦ (عصيان الجنرال الأحذب) وفقاً لأنساق الانقسام الطائفية . فالقسم « المخلص للمهد القائم » الموالي للمسيحيين ، دعم الميليشيات المسيحية أثناء حصار المعسكر الفلسطيني في تل الزعتر (حزيران / يونيو - آب / أغسطس ١٩٧٦) . وأخيراً في عام ١٩٧٧ تشكلت انطلاقاً من وحدات نظامية معسكرة في جنوب البلاد ومن مناضلين مجتذبين من هنا وهناك ، ميليشيا القائد حداد (٢,٥٠٠ رجل) التي دعت فيما بعد « دولة لبنان الحرة » للتذكير بمناذلة القائد حداد في نيسان / أبريل ١٩٧٩ بـ « دولة لبنان الحرة » المستقلة استقلالاً ذاتياً في المنطقة الحدودية من الجنوب التي يسيطر عليها حينئذ جزئياً . وكخصص شرس للمقاومة الفلسطينية . اكتسبت ميليشيات حداد شهرة دولية بارتكابها المجازر في مخيمات الفلسطينيين بصبرا وشاتيلا (أيلول / سبتمبر ١٩٨٢) بعد اختلاطها من المقاتلين الفلسطينيين أثناء احتلال إسرائيل للبنان . وكمؤيدة للبنان مسيحي مستقل متحالف مع إسرائيل ، فإنها تعادي تدخل الجيش السوري وحضور قوة الردع العربية وقوة الردع الدولية لهيئة الأمم (FINUL) . وبعد موت المقدم حداد في كانون الثاني / يناير ١٩٨٤ وضمت إسرائيل ، العقيد انطوان لحد ، ضابط ماروني سابق . على رأس هذه الميليشيات (نيسان / أبريل ١٩٨٤) .

ذلك أن المشكلة المطروحة على المسيحيين المحافظين بالحضور الفلسطيني في لبنان بدأت انطلاقاً من العام ١٩٦٨ تصبح أساسية وتحكم اتخاذ جميع مواقفهم^(١٤) . فمع تدفق اللاجئين الفلسطينيين المتعاقب مع حرب

حزيران/يونيو ١٩٦٧، تضخم عدد السكان الفلسطينيين فجأة في لبنان ليصل إلى ٤٠٠,٠٠٠ شخص تقريباً . وفي عام ١٩٦٨ عقدت الكتلة الوطنية والحزب الوطني اللبناني والكتائب الذين كانوا يتقاتلون حتى ذلك الحين تحالفاً سموه الحلف الثلاثي أو الحلف عادة ، هدفه نزع السلاح من ايدي الفلسطينيين في لبنان والحد من حريتهم في العمل على الأرض اللبنانية . وقد بسط بير جميل نمو الميليشيات المسيحية من جهة أخرى على أنه احد وجوه رد الفعل هذا خوفاً ودفاعاً من المسيحيين في مواجهة صعود القوة الفلسطينية ، التي غدت « دولة داخل الدولة » ويان أن الجيش النظامي الصغير غير قادر على الهيمنة عليها . ناهيك عن أن رئيس الوزراء رشيد كرامي ، السني ما كان ابدأ من جهة ثانية ، ليضمن اصدار قرار يسمح لهذا الجيش بمهاجمة الفلسطينيين ، من دون أن يرتكب انتحاراً سياسياً حقيقياً في نظر انتصاره الخاصين .

كان المسيحيون المحافظون يحسون الخطر من هذا الحضور الفلسطيني من جوانب عديدة : عدد منهم كان يحلل دعم قوى الرفض المسلمة أو قوى اليسار للقضية الفلسطينية ، لا على أنه مجرد ظاهرة من التضامن العرقي فحسب (دفاع عن القضية العربية) أو ايدولوجية (تقدمية) ، بل كذلك على أنه تحالف لا يخلو من الغرض غايته العمل على تقديم قضيتها الخاصة في لبنان (إعادة طرح مشكلة الطائفية والتوازن بين الطوائف المفروض من خلالها أو مجرد تدمير النظام السياسي اللبناني ، في حالة الحزب الشيوعي وحزب البعث) . ومن هذا المنظور كان هؤلاء المسيحيون يرفضون حتى التفكير بدمج الفلسطينيين في السياق السياسي الداخلي الذي ما كان في وسعه إلا أن يعرض تفوقهم للخطر . ومشكلة ثانية ، إن الحضور الفلسطيني في جنوب البلاد (Fatah Land) ، ارض الفتح ، ونشاطاته في حرب العصابات ضد مناطق الحدود الإسرائيلية (الجليل) كان لا بد لها من إثارة اعمال القصف وغارات القمع الإسرائيلية التي تصيب السكان المدنيين اللبنانيين بقدر ما تصيب معسكرات اللاجئين سواء بسواء . زد على ذلك أن الأمر قد آل بهذا القصف إلى أن يشكل سلاحاً سياسياً من المقام الأول بيد الحكومة الإسرائيلية التي كانت

ترى فيه وسيلة لتعميق الهوية بين المسيحيين والفلسطينيين - المسيحيون بإساعة الظن لديهم أكثر فاكتر بالفلسطينيين وتجريحهم - وإشاعة عدم الاستقرار في وضع بالغ الملامة في نظرهم للمقاومة الفلسطينية . وانطلاقاً من الحرب الأهلية وبخاصة من بداية دخول الجيش السوري إلى جانب المسيحيين استشف القادة الإسرائيليون امكانية الإستفادة المزدوجة من هذا النزاع : من جهة ، إبعاد الفلسطينيين واضعافهم السياسي سوف يكون عمل « المعسكر العربي » لا بفعل إسرائيل - طبة جديدة ، إذا صح القول من رواية « إيلول الاسود » الدامية في الأردن (١٩٧٠) - ومن جهة أخرى فإن الحرب الأهلية نفسها سوف تقدم حججاً لإسرائيل للبرهان لأعين العالم على رفضها الخاص المعتمد على اساس متين لإنشاء دولة متعددة الطوائف في فلسطين ، بأنها غير قابلة للحياة . وتعميماً لوجهة النظر الإسرائيلية عن لبنان على مجموع العالم العربي راح عدد من الكتاب العرب يعززون للدولة العربية نية العمل على تفجير الدول العربية ، وفقاً لانساق القوى الطائفية ، بقصد تكوين دويلات صغيرة شتى على قاعدة عرقية - دينية ؛ « بلقنة » لا يكون من شأنها إضعاف خصومها من العرب فحسب ، ولكن مضاعفة عدد حلفائها المحتملين كذلك^(١٥) .

لئن كان رد فعل المسيحيين المحافظين في عام ١٩٦٨ ، على زيادة الحضور الفلسطيني هو تكوين « الحلف » في كانون الثاني / يناير ١٩٧٦ في كفور (جونية) ، امام احتدام الحرب الأهلية وشلل الجيش فإن اهم القوى المسيحية المحافظة قد تجمعت في « جبهة لبنانية » من اجل ان تنسق عملها^(١٦) . وكانت هذه « الجبهة اللبنانية » تضم كتائب بيير الجميل وحزب كميل شمعون الوطني الحر ومسيحي الشمال بقيادة سليمان فرنجة الذي كان قد انهى فترة رئاسته ، وجماعة الرهبان اللبنانيين وحراس الأرز وتنظيم فؤاد الشمالي ومختلف الموارنة المستقلين مثل الدكتور شارل مالك . وإذا كان ينحصر اجتذابه لعناصر في اوساط المسيحيين ، فإنها كانت كذلك تحتوي على تنظيمات غير مسيحية قليلة العدد كالـ « تنظيم السوري الشيعي » و « جيش المعنيين » (درزي) . ومن جانب آخر فإنها لم تكن تضم مسيحي البلاد

جميعهم ، إذ أن كثيرين لم يشاطروا قط قادة الجبهة مواقفهم المتطرفة ورفضوا الخضوع لادارتهم . وكان على عدد معين من بينهم أن ينضم إلى الحركة الوطنية الجامعة لقوى اليسار . ففي الحرب الأهلية التي كانت تغرق الاستقطاب الطائفي وجدت نفسها النخبة المسلمة في بيروت وطرابلس ممزقة بين الإنخراط في النظام السياسي والاقتصادي القائم . الذي كان يؤمن لها كثيراً من المزايا واختيارها الموالات للعرب ، على حين كان الدفاع عن الخصوصية اللبنانية والمحافظة السياسية والاجتماعية ، بالنسبة للبورجوازية المسيحية ، يتطابقان . لكل طائفة بورجوازيتهما ، زد على أنها كثيراً جداً ما تكون متخصصة على الصعيد الاقتصادي . وإذا كان من المحال إقامة معادلة مسيحيين = ذوي امتيازات ، مسلمين = محرومين ، يبقى أن المسيحيين يمثلون العنصر الراجح في البورجوازية وأنهم على وجه العموم يوجهون اختيارات النظام في الشؤون الاقتصادية . وقد نما الـ « إغراء » الإسرائيلي ، الدائم لدى بعض المسيحيين اللبنانيين الوافقين بعض الشيء بالتعاطف الغربي ، وإن كانوا لا يشكلون الاكثرية المطلقة في الجبهة ، اثناء الحرب . وكثيراً ما ظهرت في وضوح النهار التموينات بالمواد ودعم السوقيات من قبل الإسرائيليين للمنشقين المسيحيين في الجنوب ، كما العلاقات بين الكتائب وميليشيات المقلد حداد وتل أبيب . هذا « التحالف مع الشيطان » ، طبقاً لعبارات كميل شمعون الخاصة ، الذي كان يقول بتفضيله على العجز ، لم يكن خال من المخاطر على المدى الطويل ، المخاطر التي كان ك. بقرادوني (أرمني) عضو المكتب السياسي في الكتائب ، يشير إليها من جهته وهو يكتب بأن « صهينة لبنان تعني أسلمته في أوان ما إذ أن اللبناني المسيحي يخاطر بأن يصبح هكذا بدلاً لإسرائيل قائماً مقامها ، هدفاً ممتازاً بالنسبة للعالم العربي المسلم^(١٧) . ومن المؤكد أن هذا اللجوء إلى العون الخارجي ، الذي يتضح أنه لاغنى عنه للمحافظين من المسيحيين ، إذا كانوا يريدون الإبقاء على نضالويتهم المتصلبة وبالتالي قادرين على الصمود عسكرياً في وجه هجمة القوى المسلمة المتفوقة ، لم يكن من شأنه بالمقابل ، إلا أن يفاقم في قطيعة الطائفة المسيحية عن العالم العربي

المسلم وفي استبعادها ، وكذلك كان هذا اللجوء إلى العون الإسرائيلي لازمة ، نتيجة طبيعية ، لاختيار أشبه بالانفصالي الذي كان يرمز إليه تماماً الانشاء الفعلي منذ نيسان / ابريل ١٩٧٦ ، للبنان صغير تهيمن عليه عسكرياً الجبهة ، مستقل ذاتياً وفي حالة عدم الخضوع المعلنة بإزاء الدولة اللبنانية . وهذا اللبان الصغير الذي لم يكن يعلن اسمه ، يكشف مع ذلك ما يناط به من أنه سوف يصبح دولة مستقلة بكاملها ، بالنظر إلى أن احزاب الجبهة حلت بسرعة ، في المنطقة التي تشرف عليها ، في مقام القيام بجميع المهام التي تتوجب على الدولة اللبنانية : شبكة الطرق ، اشغال عامة ، نقل ، معونة اجتماعية وطبية ، جيش وشرطة ، جباية ضرائب جديدة (الخ) منشئة هكذا ازدواجية مؤسساتية حقيقية بل ومعتزمة حتى على إنتخاب مجلس تشريعي . وعلى تصريحات العصيان الصادرة عن كميل شمعون ، هازناً بلا فاعلية الدولة ، كانت ترد اتهامات ، رئيس مجلس الوزراء سليم الحص بالعصيان والتمرد (تموز / يوليو ١٩٨٠) . وقد وجد الصعود المشاريع الظاهر نحو الخيار الانفصالي ترجمته الايديولوجية في تمجيد الماضي الماروني، المقال بأنه «الفنيقي»، في الصحافة المسيحية وفي اذاعات مختلف التنظيمات (كتائب ، الحزب الوطني اللبناني PNL ، الرهبان اللبنانيين ، الخ) كما في جامعة الكسليك . وعلى نفس المنوال أعيد التأكيد على فكرة الخصوصية المارونية وعلى علم اندماجها وانعدام قابليتها للإنتهاض بالعروبة وبالإسلام . وعُرض « لبنان الصغير » عام ١٨٦٠ الذي أسندت إدارته إلى حاكم مسيحي والمطابق على وجه التقريب للمنطقة الخاضعة للجبهة في عام ١٩٧٦ ، كما لو كان مثلاً أعلى ، في حين راح يُعرض انشاء فرنسا للبنان الكبير كأنما كان خطأ اقترفته لم يكن حائزاً على الرضى به . وقد ترافق ذلك بعملية للتجانس بين سكان منطقة الجبهة أجريت بتزيح هام للسكان الأقلية : ترحيل الكتائب لـ ١٠٠,٠٠٠ شيعي في حزيران / يونيو ١٩٧٦ وتدفق المسيحيين الفارين من فقدان الامن في الشوف وفي البقاع .

بيد أن اتفاق الآراء النسبي الجامع بين مؤلفي الجبهة راح بسرعة يتراجع امام انشغالات داخلية جديدة . ففي حزيران / يونيو ١٩٧٨ تحددت القطيعة

الأولى بين الكتائب والمردة بقتل الكتائب لطوني فرنجية وثلاثين شخص آخرين من عائلته الذين كانوا يشجبون التحالف مع اسرائيل ، وبتنحية الكتائب ، تبعاً لذلك ، عن منطقة الشمال التي تهيمن عليها عائلة فرنجية (المارونية) . فكان أن انضمت عائلة فرنجية والمردة الذين ظلوا مؤيدين للتدخل السوري إلى الفلسطينيين التقدميين . واخيراً في عام ١٩٨٠ ، بنهاية مجابهات عنيفة (٣٥٠ قتيلاً في الأشرفية والسُوفي في تموز /يوليو) أفقد الكتائب ميليشيات الحزب الوطني اللبناني PNL ، حزب كميل شمعون القدرة على العمل . واستطاع بشير الجميل عندئذٍ الإبتهاج لنجاحه بالتوحيد العسكري للمسيحيين الموارنة ، لأول مرة منذ أربعة عشر قرناً ، ذلك التوحيد بالغ الإشكال بسبب تقليد التعددية وعدم الانصياع الخاصة بالطائفة (ثورات مسلحة في القرنين السادس عشر والسابع عشر في الجبل اللبناني) . وهكذا كان « لبنان الصغير » المسيحي وهو ما زال تكوينه لم يتم بعد ، معرضاً للانفجار للخصومات بين العصبيات .

اثناء صيف ١٩٨٢ جاء اجتياح اسرائيل للبنان يغير وجه الأمور تغييراً جاثلاً : كان هذا الاجتياح يمثل بالنسبة للمحافظين من الموارنة ذلك الدعم الحاسم الذي تمنوه ولم يتوقعوه ابداً . وكان طرد الفلسطينيين من لبنان وانتخاب بشير الجميل لرئاسة الجمهورية وصدور تراضي نسي حول شخصه من الأمور التي تنبئ الموارنة المحافظين بأن كل شيء يمكن أن يعود « كما كان من قبل » في السياق السياسي اللبناني . وكان الخيار الانفصالي قد أرجئ بعض الوقت من قبلهم ما دام أن الخيار النضالوي عاد يصبح ذا مصداقية مع دولة يسيطر عليها زعيم كتابي خلفاً للرئيس مركيس ، الذي كان ملوونياً حقيقة ولكنه أكثر نزوعاً إلى المصالحة وإلى التوفيق مع قوى اليسار مما كان الكتائب يتمنونه .

ولم يكن مقتل بشير الجميل في ايلول / سبتمبر ١٩٨٢ واستبداله في الرئاسة بأخيه امين الجميل من الحوادث ذات الطبيعة التي تعرض السلم المقام في خريف ١٩٨٢ بين الطوائف للخطر . بل على العكس كان أمين المشهور في أعين محاوريه المسلمين بأنه أكثر اعتدالاً ويماضي أقل « ثقلاً » من أخيه المتحمص للكتائب ، يمتلك ، سلفاً وصيداً أكبر للنجاح في استرجاع تراضي

وطني . إلا أن لعبة الدول الكبرى والجوار الاقليمي جعلاً مهمته صعبة . فإذا كان يريد أن يطرح نفسه رئيساً للدولة موضعاً للثقة لدى جميع الطوائف فلا بد له في المقام الأول من ألا يكون فحسب الزعيم (المؤيد) للكتائب ، وفي المقام الثاني من ألا يظهر كمجرد « يبرق » بيد إسرائيل ، أعني أن يعرف الصمود في وجه الضغوط التي لا تلبث الدولة العبرية أن تمارسها للحصول على أقصى التنازلات في مفاوضات انسحاب القوات الإسرائيلية من لبنان التي تحتل حينئذ مقلعة المشاكل على الساحة اللبنانية . ومن جهتهم سوف لا يفوت القادة الإسرائيليون تحسيسه بأنه ليس في مصلحته كمسيحي لبناني أن ينشر الغصن الذي كان يجلس عليه بإغضاب حليف أيامه السود . وسوف تمضي السياسة الامريكية كذلك في الضغط في هذا الاتجاه . وهكذا في موقفه على حد السيف من التجاذب سوف يفقد مودة إسرائيل وفي أن يكون في نفس الوقت موضع اتهام من سوريا بالانصياع للأمر المفروض من الدولة العبرية بتوقيعه لاتفاق ١٧ أيلول / مايو ١٩٨٣ . سوريا التي لم تقبل بأن ترى نفسها مستبعدة من تلك المفاوضات وهي التي في الحقيقة الواقعة ، منذ بداية تدخلها في لبنان ، تتبع غايتين : قبل كل شيء أن تؤمن لنفسها الإشراف على المقاومة الفلسطينية ، من أجل أن « تبقى في يدها » الورقة الفلسطينية في كل مفاوضة قادمة مع إسرائيل (وهو ما قادها إلى تطريق وتقويض القسم من المقاومة الفلسطينية الذي يرفض طاعتها) ؛ ثم تعمل بحيث لا يقام سلم لبناني خارج نطاقها قد يمكنه حرمانها من دور « الوسيط » المميز ومن الحماية الفعلية التي تتطلع إلى ممارستها على لبنان لتوطيد موقعها كقوة اقليمية سواء يلزأ الولايات المتحدة أم يلزأ إسرائيل والأنظمة العربية الغنية .

وراحت الحرب الأهلية تستأنف سيرها في ايلول / سبتمبر ١٩٨٣ ، العوامل « الخارجية » فيها ضاغطة بقوة على العاملين اللبنانيين . وراح الدروز والشيعه ، وقد أغاظهم عجز امين الجميل في تهدئة مطامع الكتائب الذين كانوا منذ تشرين الاول / اكتوبر ١٩٨٢ يستثمرون الدولة والجيش الوطني تحت جناح الاحتلال الإسرائيلي ، يمتشقون السلاح حتى يمنعوا ما أن تسحب

إسرائيل جيوشها من الشوف ، الجيش اللبناني ، الذي صار ينظر إليه كصورة ممسوخة للكثائب ، من أن يطاء أرض الشوف . وغني عن البيان القول بأن تشجيعات سوريا المبذولة بسخاء ، من جهة كان لها شأن كبير في استئناف المعارك وأن القادة الإسرائيليين انفسهم من جهة اخرى لم يظهروا على نحو خاص إنهم يريدون ردع ذلك . فيلجأ جيوشهم فجأة عن الشوف في ايلول / سبتمبر في مدى ست ساعات ، كانوا يخضعون لا شك لاولوية اعتبارات سياسية داخلية ، ولكنهم كانوا كذلك يوافقون على تصرف امين الجميل ، ذلك إنهم لم يكونوا يجهلون أن الجيش اللبناني لم يكن بعد في حالة تمكنه من الهجمة على هذه المنطقة . واستؤنفت المذابح الفظيعة بين اللبنانيين موقعة ٥٠٢ من القتلى في ايلول / سبتمبر ١٩٨٣ ، مسجلة خسائر افدح كثيراً من الجانب المسيحي . وتفاقت الهجرة الجماعية من جديد من لاجئين مسحيين ومسلمين الهاربين من لبنان . وقدر العدد بـ ١٠٠,٠٠٠ .

فما هو مستقبل لبنان ؟ .

إن وقف إطلاق النار المؤقت الذي حدث في ايلول / سبتمبر ١٩٨٣ ترك في مجموعه مشكلة تحديد التوافق الوطني . وإذا بدت سيناريوهات عديدة ممكنة ، غير أنه من البين الواضح أن إبقاء المحافظين الموارنة على رهان نضالوي - ألا وهو رفض اقتسام السلطة مع المسلمين وقوى اخرى « من اليسار » - لا يمكنه أن يقود إلا إلى « حلّين » : مواصلة حرب مقنعة دائمة تباشر بالاستعانة بالخارج ؛ أو الخيار الانفصالي ، الذي يُفضي إلى الإنكفاء في « لبنان صغير » مسيحي ، متطابق مع المنطقة الواقعة حالياً تحت هيمنة الكتائب . على أن رفض القوى المسلمة ، المتحلة نسبياً ، العودة إلى الحالة الراهنة السابقة ورغبتها في الحصول على تحديد ميثاق وطني جديد أكثر توازناً يجعلان ذلك الرهان النضالوي باطلاً . وفي منظور ثالث يكون منظور البحث عن تسوية تؤمن رابطة قائمة على المساواة بين المسيحيين والمسلمين في دولة لا هي مسلمة ولا هي مسيحية ولكنها متعددة الجنسيات والاديان ، فهل التخلّي عن فكرة « لبنان مسيحي » يمكن أن تحتمله اقلية ما يزال مطبوع في ذاكرتها

الجماعية أكثر من « دير القمر » واحدة ، ورفض حقارة الملة ؟ فإن خوف المسيحيين الأكبر ، المتجدد الفعالية في مواجهة المد الإسلامي يشكل واقعاً حقيقياً ومن الممكن فهمه . ولكن هناك كذلك - وهو ما يعقد كل شيء - تسخير هذا الخوف واستغلاله السياسيين ، المبالغة في الحماس من أجل « الدفاع عن المسيحية » الشرقية ، التي تمدّ عندئذٍ إرادة السيطرة لدى المصيبات المتطرفة الراغبة خاصة بعدم التخلي عن جزء من امتيازاتها ، بحافز نبيل ومشروع . فقد نجح الرئيس فؤاد شهاب (ماروني) ، بعد الحرب الأهلية الأولى عام ١٩٥٨ في إعادة توافق ما ، لأنه إلى جانب حرصه أقصى الحرص على حماية مستقبل المسيحيين السياسي ، لم يحبس نفسه أبداً في ذلك المنطق التضالوي لـ « كل شيء أو لا شيء » . يبقى نموذجاً لهذا الفهم ولهذا الحسن من الاعتدال اللذين يحتاجهما لبنان للبقاء .

هوامش الفصل الثامن

- (١) عن المستعمرة اليهودية في ايلينانين Elephantine يراجع : Pierre Grelot: Documents araméens d'Égypte, Paris 1972 et A. Dupont-Sommer : Les Dieux et les Hommes en l'île d'Elephantine, près d'Assouan, au temps de l'Empire des Perses, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres 1978, P. P. 756 - 772.
- (٢) Etudes sur Philon d'Alexandrie recensées dans les Studia Philonica, Philo Institute, Chicago, à partir de 1972 - et J. Danielou : Philon d'Alexandrie, Paris 1958 . I. Varsat : Les Juifs dans l'Égypte grecque et romaine - Aspects sociaux, politiques et institutionnels . Thèse de Doctorat (1975) Univ. de Paris II - A. J. Butler : The arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman Dominion - Oxford, 1978 (2^e ed.).
- Claire Freaux : Le Monde hellénistique, La Grèce et L'Orient 342 - 146 avant J. C. 2 vol., Paris, 1978 (Collect. : La Nouvelle Clio) Chap. sur l'Hellénisme et les Juifs P. P. 566 - 586 - L. Finkelstein : The Jews : Their history, culture and religion 3^e éd. New-York, 1960, P. P. 1077 - 1081.
- Walter Fischel : Jews in the economic and political life of medieval Islam, Londres (٣) 1937. - M. Franco : Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire Ottoman, Durand Paris 1897. - Cecil Roth : Histoire du peuple Juif, Stock, Paris, 1980. Maurice Fargeon : Les Juifs en Égypte, Barbey, Paris 1938.
- (٤) جاك حسون : يهود النيل : لوسيكومور ، باريس ١٩٨١ .
- (٥) حول السامريين ، يراجع : André Parrot : Samarie, capitale du royaume d'Israël, edit. Neuchâtel, cahiers d'archéologie biblique n° 7, Paris 1955 et G. A. Mayer, Bibliography of the Samaritans edit par Donald Broadbrite Leyde 1964.
- (٦) من أجل عرض واضح ودقيق لهذه الانشقاقات وهذه البنية يبقى كتاب المرجع هو Pierre Rondot مسيحي الشرق . مصدر سابق . كذلك انظر مرجعاً أحدث : جان كوريون : كنيسة العرب طبعة سيرف باريس ١٩٧٧ . . .
- (٧) أهم مراجعتنا عن تاريخ الأقباط القويم هو سريس ، ويس واصف : الممارسات الطقوسية والغداية عند الأقباط - القاهرة - المعهد الفرنسي للآثار الشرقية ١٩٧١ .
- (٨) عن الطائفة القبطية في القرنين التاسع عشر والعشرين انظر : هنري ليب عيروط : طابع

وعادات الفلاحين باريس ١٩٣٨ - كذلك شارل عيسوي - Egypt an economic and Social analysis أوكسفورد ١٩٤٧ - كذلك بيير رونلو : التطور التاريخي لأقباط مصر ، دقاتر الشرق المعاصر ، باريس ١٩٥٠ .

(٩) ندين بهذه المعلومات حول تعدد الاختيارات السياسية داخل الطائفة القبطية وآفاق الأقباط السياسية الحالية للأنسة سارة واصف المختصة بالأقباط والتي تحضر أطروحة دكتوراه في باريس .

(١٠) حول أصول الطائفة انظر فيليب حتي : وكذلك حوراني .

(١١) راجع بيير رونلو في : المؤسسات السياسية في لبنان من الطوائف التقليدية إلى الدولة الحديثة ، معهد دراسات الشرق المعاصر - باريس ١٩٤٧ - ليونار بينتر : سياسات في لبنان ، ج . ويلي ، نيويورك ١٩٦٠ .

(١٢) عن الكاتب : al- J. P. Entelis: Pluralism and party transformation in Lebanon Kata'ib, 1936 - 1970, E. J. Brill, Leiden, 1974 - du même auteur : Structural Change and Organization development in the Lebanon Kata'ib Party, in Middle East Journal, Vol. 27, n° 1, hiver 1973, P. P. 21 - 35 .

(١٣) وفقاً لجملة بيير الجميل التي رواها خلف في كتابه عن الكتاب : « بلد فينيقي ، هلليني ، روماني ، صليبي ، مسيحي ، كل ما يراد ولكن ليس بلداً عربياً . . . حالماً أحياناً كذلك ، إذا لم يجرؤ بعد الكلام ، للمقلد الصهيوني - المسيحي ، مستنداً إلى البحر الأبيض المتوسط ضد اندفاعه التدفق العربي الإسلامي » .

(١٤) التحليلات عديدة حول أصول الحرب الأهلية اللبنانية وتطورها . نكتفي بذكر أهمها : S. Accaoui - S. Haddad et M. Saleh - E. P. Haley et Lewis Snider - M. Salman Harold Vocke - Elizabeth Picard - Bourgi et Weiss .

(١٥) دافع جورج قرم خاصة عن وجهة النظر هذه في بلقنة الشرق الأدنى بين الأسطورة والواقع ، في الموند دبلوماسيك . . وبول بلطة في حرب الخليج ومستقبل المنطقة . . .

(١٦) اليزابيت بيكار دور وتطور الجبهة اللبنانية في الحرب الأهلية في مغرب - مشرق .

(١٧) بقرادوني : لبنان بين الأسلمة والتصهي في بانوراما الأخبار . . .

الفصل التاسع

منهج العمل السياسي الإقليمي في الرولة الحديثة

إن أول ملاحظة تفرض نفسها في نهاية هذه الدراسة لمجمل الأقليات العرقية - الدينية في الشرق الأدنى هي ملاحظة التنوع الهائل في الميادين التي يعاين فيها عمل هذه الأقليات على الصعيد السياسي . وسوف نثبت من أن دراسة الموارد والاستراتيجيات المتعلقة بالأقليات والأكثريات تتطلب بالضرورة مقاربات عديدة : إقتراب بالتاريخ (عمق آلاف من الحدث المتعلق بالأقلية في الشرق الأدنى) بالسوسولوجيا (علم اجتماع) السياسية (تعريف وتحديد مختلف الفئات المتعلقة بالأقليات ، وظائف الأقليات في الأنساق الاجتماعية - السياسية ، الأثر الحاسم لهذه القوى الاجتماعية على الايديولوجيات) ؛ ومن أنها تفرض على حد سواء نظرة على تأثير الـ «عوامل الخارجية» ، الحاسم أحياناً في هذا الميدان . (علاقات دولية) ، كما وأنها تفرض لجوءاً إلى تحليل من نمط الاجتماعي النفسي للإدراكات والتصورات الخاصة بكل جماعة ، الجوهريه جداً لفهم كل علاقة بين أكثرية وأقليات .

ولقد كنا نود إنهاء هذه الدراسة بالتأمل في الإشكاليات التي تقود إليها مختلف أشكال العمل السياسي المتعلقة بالأقليات . وسوف نرى في ما بعد أن نموذجية هذا العمل تنتهي إلى ثلاثة أنماط نوعية من المشاكل : مشكلة وجود وبقاء الدولة الشرق أوسطية ، مشكلة شرعية واستقرار السلطة السياسية ، مشكلة ديناميكية الثقافة السياسية . وهذا التأمل يشكل مساهمة أساسية في « نظرية الأقليات » التي ما تزال تنتظر البناء .

١ - مسألة شرعية وبقاء الدول المعاصرة :

رأينا من قبل أن لعبة العاملين السياسيين الشرق أوسطيين ، تحت تأثير ظاهرتين مقترنتين ، تفجر الإمبراطورية العثمانية ، والبنية القسرية وغير التوافقية ، تقوضت بعمق رأساً على عقب ، ففي أثناء عدد من العقود رأت الأقليات المحصورة سابقاً كثيراً في فرصها الاستراتيجية بالنسبة لعلاقة قوى غير مؤاتية ونطاق مؤسسي ثابت وصارم (نظام الملّة) ، دفعة واحدة يتسع إلى ما لا نهاية مجال الممكّنات . فثمة تطلعات جديدة ، كانت محبوسة أو غير معبر عنها برزت ، منفذة في تجسيد مشروعات سياسية متعلقة بأقليات مخصوصة . ومن الواضح أن عدداً من هذه الطوائف « الأمم » بالمعنى العثماني للعبارة ، المتكيسة فيما مضى في الإمبراطوريات المسلمة ، صارت غداة الحرب العالمية الكبرى الأولى ، تتطلع إلى أن تصبح أمماً بالمعنى العربي للعبارة ، مسلماً بها بأن تؤكد كل منها في دولة تكون خاصة بها . من هذا الواقع سوف تكون أولى الاختيارات الاستراتيجية المتعلقة بالأقليات وأكثر راديكالية ، هي الانفصالية بمواجهة الدول المتعددة الطوائف الناشئة حديثاً على أنقاض الإمبراطورية العثمانية . الدول ، الآشورية ، الأرمنية ، الكردية أو الشركسية الدولة الدرزية ، العلوية ، المارونية . المسيحية ، مساوية لأحلام متعلقة بالأقليات بعضها عرف بداية للتحقيق جميعها بتشجيع من الوعود أو بدعم من الدول الغربية . ولكن إنشاء دول متعددة الطوائف واتحادية وتوطيدها سوف يجعلها غير منتجة في الواقع . وكان هذا الاختيار الانفصالي حقيقة نشاطه الأبد في الساعة المباركة حيث كانت التقسيمات وإعادة تجميع المقاطعات ، المنفذة عبر التلمّسات والتجارب والتراجعات من قبل الدول الكبرى تعزز جميع الآمال القومية - الطائفية . وكمن من المآسي المفجعة الحادثة هنا وهناك جراء التخلي عن أقليات انفصالية متهمه بالتواطؤ مع القوى المتتلفة لدول لها منهجها القومي الخاص . ولكن خيالات الأمل الناجمة عن عدول الدول عن وعودها لم تكن من نصيب الأقليات وحدها ؛ الحق يقال إن تقسيمات الأقاليم المفروضة أسامت تقريباً جميع الناس ، إذ أن قسماً كبيراً من جماعة الأكثرية العربية - السنية قدر

هو نفسه كذلك بأنه خيب آماله وغرر به بِشَقِّ الشرق الأدنى إلى عدة دول في وقت ومكان الوعد البريطاني لتكوين مملكة عربية كبيرة متحدة . فالدول العربية الشرق أوسطية الجديدة وجدت نفسها إذن من جديد مرمى لتنازع مزدوج يُمارس من جهة باسم الكيانات الطائفية الانفصالية ومن جهة أخرى باسم « أمة » عربية أوسع . وبالتالي ثمة مشروعات يقضحان « الطابع الاصطناعي » واللاشرعية في الدولة ، يمزقانها بين خطر التجزئة وخطر الاتحاد في كيانات أوسع . والمعروف أن مشروع وحدة البلدان العربية على الرغم من إخفاقات عديدة في محاولات التوحيد لم يكف أبداً عن التسلط على عديد من الحركات السياسية العربية . فماذا يبقى في المقابل في الثمانينات وفي البلدان العربية من المشاريع القديمة الانفصالية المتعلقة بالأقليات ؟ الشيء القليل في الحقيقة فيما عدا لبنان مقسم فرضياً ، ولكنه مع ذلك باق ، ونزعة انفصالية كردية تنهض من رملها لأدنى إشارة ضعف في السلطات المركزية (إيران ، عراق ، تركيا) . أما المشروع القومي الأرمني الذي من الظاهر أنه يسترد اليوم نشاطه فإنه يشكل من جهته حالة على حدة لأنه لا يهدد تمامية الدول العربية أكثر من أنه يعترض على شرعيتها . فهل هذا يعني أن الانفجار المتعلق بالأقلية الذي عاد إلى الإنطلاق انطلاقاً من الستينات (ثورة أكراد العراق المسلحة) ، المضخمة طوال سني السبعينات (حروب أهلية في لبنان وفي سوريا وفي اليمن) لكي تبلغ الذروة بعد عام ١٩٧٩ في القسطة والإهانة الشيعيين المعزولين لعدوى الثورة الإسلامية الإيرانية ، لا يهدد تمامية الدول البنيوية ؟ هذا ما نفكر فيه فعلاً . بالتأكيد إن الحدث المتعلق بالأقلية يظهر محملاً بإمكانيات نزاعية هامة دائمة . يمكنها أن تكون عامل فقدان الاستقرار للأنظمة ، التي يجعلها معرضة للعطب الدعم - غير المنزه عن الغرض - الذي تجلبه الأقليات عند الاقتضاء لدى القوى الخارجية ؛ لكن هذه التربة الشرق أوسطية المنفسخة بعمق وفقاً لأصول قوى عربية ودينية تتضح بأنها جد بعيدة عن « البلقنة » ، أعني عن التفتت إلى دول عربية أحادية الطائفة ، يرتقبها بعض المتنبئون

يدلونا أن هبوط مصداقية معظم الفرضيات الانفصالية ناتج عن معطيات

عديدة : قبل كل شيء الأهمية الهائلة للطاقة العسكرية التي راكمتها الدول فجعلتها جديرة حتى في ظروف تكاد أن تكون غير ملائمة ، لإخماد المحاولات الانفصالية . ولقد أثارت هذه المحاولات قمعاً بالغ القسوة وكثيفاً بقدر إدراك الدول لها على أنها عمليات من جانب الأقليات رامية للإستيثار بموارد حيوية للدولة . وهذه هي حالة الكردستان العراقي والخوزستان الإيراني (وخوزستان هذه يسكنها مليونان من العرب تقريباً) ، وهما منطقتان من أغنى مناطق البترول . وتداركاً لفقدان مناطق على هذا القدر من الحيوية فإن الدول تكون مستعدة لزج جميع قواها في المعركة . فإن استعداد إيران المنهارة القوى ظاهرياً غداة ثورة الخميني . لاحتواء اضطرابات كردستان (سانانداج) من دون أن تمنح أدنى بداية إرضاء لمطالب الأكراد في الحكم الذاتي ، وقدرتها التي لا تقل إثارة للدهشة . على تحجيم آثار كفاح العرب في خوزستان من أجل الحكم الذاتي (جهة تحرير الأهواز) وعلى استدراك انضمامها إلى الجيش العراقي في بدايات الحرب الإيرانية - العراقية الأولى بترحيل مكثف للسكان العرب من مراكز المدن مثل خورمشاه كل ذلك يشهد على هذا العزم من جانب الدول على ألا تتخلى عن شبر من الأرض .

إن مصداقية الفرضية الانفصالية قد أضرت كذلك بفعل أنه ، فيما عدا تمسك الدول بهذه المناطق الغنية جداً ، التي سبق أن ذكرناها ، كتمسكها بحدقات عيونها ، فإن الصعوبة تبدو كبيرة في إنشاء دول تكون قابلة للحياة اقتصادياً من أجل أقليات أخرى . فكيف يمكن تأمين البقاء الاقتصادي لدولة علوية أو دولة درزية مثلاً ، متمركزتين كل منهما في الجبل الذي يحمل اسمها ؟ حتى لبنان الصغير الماروني - المسيحي ، البالغ النمو اقتصادياً في ميدان القطاع الثالث - (التجارة والخدمات والتأمينات) - فإنه يشير - كدولة - على هذا الصعيد كثيراً من الشكوكية بسبب العلاقات الوثيقة إلى أبعد الحدود المتبادلة بينها وبين الجوار والتي توحد اقتصادها بإقتصاد ما وراءها من بلدان الإقليم العربي - المسلم .

فتأصل الأقليات نفسه ، يشكل عبء ، المورد، الجوهري بالنسبة لأقلية قومية ، الذي تجسده أرض إقليم تكون فيها أكثرية ومتجمعة في كتلة متماسكة غالبية مغيبة عنها أقليات عديدة . وفما عدا عدد من المناطق المنعزلة بأعالي الجبل ، إن الأقاليم المتجانسة تملأ من وجهة النظر العرقية أو الدينية ، هي غير موجودة ، وسياسات ترحيل الأقليات وتفريقها التي لجأت إليها السلطات في عصور مختلفة قد زادت كذلك هذا المعجز . ففي كل مكان ، على مستوى المدن والقرى نجد الأكثرية والأقليات - متشابكة فيما بينها بصورة لا يمكن حلها . وحالة الجبل اللبناني متميزة ، ولكن كذلك حالة بلاد العلويين وجبل الدروز وجنوب كردستان العراقي والإيراني . من هذا الواقع ، فإن تعيين الحدود تبعاً لأصول عرقية أو دينية بقصد إنشاء دول منفصلة ، سوف يستتبع بالضرورة . إما خلق أقليات جديدة في المكان (بقايا الأكثرية القديمة أو أقليات أخرى محلية ، الأمر الذي لا يكون من شأنه إلا خلق مشكلة جديدة متعلقة بأقلية) . وإما ترحيلات رهية من السكان ، سواء على مستوى أصغر القرى أم المراكز المدنية . ولا بد من الإشارة هنا إلى أن وجهاً من الملامح الحالية للباساة الأرمنية يكمن على نحو دقيق في « نجاح » السياسة التركية بإجلاء الأرمن عن مناطق أرمينيا حيث كانوا فيما مضى يشكلون أكثريات ، وهو الأمر الذي يفقد ، على الصعيد القانوني ، القومية الأرمنية من اللجوء إلى حجة حق الشعوب في تقرير مصيرها على الأرمن التي تشغلها بالفعل . فعدم وجود حق دولي لا يكون في وسعه بالطبع إلا أن يشجع سياسات ترحيل وتفريق الأقليات .

وثمة عنصر آخر يضعف من قوة الاختيار الانفصالي : ألا وهو تغاير المواقف السياسية داخل كل طائفة الذي لم يفت دراستها هذه الإشارة إليه . فللأقلية العرقية أو الدينية مستويات مختلفة من الانتماء . تترجم تحولاتها بمروحة جد مميزة من المواقف يلزمها مشكلة الاندماج بالأكثرية . بين التابعين للأقليات الراغبين في أن يلعبوا لعبة الاندماج والتمثل والذين يناضلون في التيار العروبي ، إن المشايخين لإندماج تحت سمة التحول (وطنيات محلية) وأصحاب الانفصالية فإن الإمكانات التازعية تكون هامة . إن تحليل المشكلة

الكردية يكون على نحو خاص كثير المعاني في هذا الصدد ، ولكن معظم الطوائف المتعلقة بالأقليات تقدم على حد سواء التغاير نفسه فهي مزودة خاصة بهذب مشع مهضوم يعارض ، أحياناً بحدة ، للإتجاهات النابذة لدى المماثلين لها . فعلاقة الأفراد بالعرق أو بالهوية الدينية تكون إذن بعيدة عن أن تكون متسقة داخل نفس الطائفة ، والقبول المحتمل لعبور إلى زعامة وإلى سيادة ذات قاعدة طائفية تختلف حسب المقتضى .

أما وقد فقدت الفرضية الانفصالية ، في معظم حالاتها ، كثيراً من مصداقيتها ، فإن انزلاقاً جرى نحو اختيارات الاستبدال صارت تنضج عبرها بعض التطلعات السياسية الخاصة بالعناصر المتعلقة بالأقليات . ومن المفارقة أن الأقليات العرقية - الدينية تمثل اليوم أصلب المؤيدين لهذه الدول العربية التي أنشئت على أنقاض أحلامها لأنها ترى في هذه البنى ، إذا ما استبعدت ذات مرة ، أفضل حاجر في وجه أمواج الوحدة العربية التي تدفع من الداخل أو من الخارج إلى إنشاء الإتحادات العربية الأوسع . حتى العناصر الأقلية التي تعترض على الشكل الإتحادي للدولة وتكون على حدود الانفصالية كالزعماء الأكراد العراقيين وهم في حالة العصيان ، قد حرصوا دائماً على المعارضة سياسياً على انصهار الدولة بمثيلاتها أو جاراتها العربيات . فالواقعية في هذا الميدان كانت تقودهم في الحقيقة إلى اعتبار أن حفظ الدولة (العراقية - في هذه الحالة) يشكل وجهاً أساسياً من دفاعهم الطوائفي (الحفاظ على وزنهم النسبي) ، وجه لا ينبغي لميولهم النابذة ، الموضح عنها في الانتفاضة المسلحة ، أن تقودهم إلى التناضى عنها . فوجهة نظر كهذه قد ميزت بالأحرى الأقليات التي ما تزال تتخلى بوضوح أكثر عن الاستراتيجية الانفصالية ، وليس في وسع هذه الوجهة نظراً مع ذلك أن تؤخذ كإشارة على محو الولاء الأولي للطائفة الجنسية أو الدينية لصالح الولاء للدولة ؛ تماشياً على العكس فإن ذلك الولاء يدوم على أشد ما يمكن من الحيوية مع عثوره في وجود الدولة على ترجمة (جزئية) لحاجاته ، متكيّفة مع الأوضاع الجديدة . الدولة - الأقل شراً ، الدولة - الملجأ ضد « الخطر الإتحادي » لجامعة العروبة ، تجد هكذا شكلاً من

الشرعية مبنية على مواقف أقلية بالغة الإزدواجية .

في منظور الأقليات لا تبشر تلك الدول فحسب هذه الوظيفة البنوية من الحماية والدفاع ضد الإنتشار في مدى جغرافي عربي - مسلم موسع ؛ إنها تشكل كذلك ركائز للولاء وتمدّ بوموز من المماثلة جديدة ، في أعين العديد من الأقليات ، على نحو ما رأينا في الفصل الثامن ، بلآ تكون مجرد ترجمة لهوية الأكثرية ، العربية - السنية . فإن مشكلة هوية الدولة هي في الحقيقة في مركز الجدل حول شرعيتها . هل ستكون هوية الدولة أولوياً ، هي هوية الجماعة الأكثرية ، أعني عربية ومسلمة ، أو أنها ستجد سندها في رمز يسمو على الطوائف ، في واحد من تلك « الجسور عبر الطائفية » التي أطلقنا عليها كذلك «هوية التسوية» ، التوفيقية: المصرية، اللبنانية، الأردنية، العراقية، إلخ . فمن المتفق عليه عموماً الإعتراف بأن وضع الأقليات ، بغض النظر عن جميع العوامل الأخرى ، يكون أكثر راحة نسبياً في الدول ذات الهوية المتجاوزة لهويات مختلف عناصرها العرقية والدينية - حالة الدول الغربية التي يقال عنها الدول الحديثة - وتكون أقل من ذلك كثيراً عندما تتطابق هوية الدولة رسمياً مع هوية الجماعة العرقية أو الدينية الأكثرية . وهذه الفرصة الأخيرة تتحقق تماماً في حالة معظم دول الشرق الأدنى ، العربية وغير العربية . ذلك أن أهمية الرموز المتيحة لمماثلة المحكومين للحكم هي تماماً كالوجود الوحيد لهوية للدولة التي لا يكون في وسع بعض الأقليات ، على الصعيد العاطفي المشاركة فيها ، تميل إلى أن تكون في إدراك هذه الأقليات ، كأنما هي مصدر للنبيذ ، للتمهيش ولإنقاص المتزلة القانونية (وجود مواطنين من الدرجة الثانية أو الثالثة . . .) . حتى لو اعترف لهم رسمياً بحقوق متساوية تساوياً دقيقاً فضلاً عن ذلك ، وهذه هي على وجه العموم الحالة في البلدان العربية ، فإن الأقليات العرقية والدينية لا يَسْعُها إلا أن تحسّ يمرارة الرباط الوثيق بين هوية الدولة وهوية عرق أو طائفة دينية خاصة (أكثرية أم لا) . فإن هوية الدولة تكون مدركة عندئذ كأنما هي لا تملا وظيفتها في الربط تجاه الجميع ولكنها متضمنة درجة ما من الاستبعاد تجاه البعض . وعليه يلوح بعيد الإحتمال جدلاً ، في هذا الشرق الأدنى حيث ما تزال

جماعات الاكثريات تتموضع في طور مرتفع عن قوميتها ، أن تتخلى هذه الجماعات نفسها عن فكرة دولة تكون ، مسبقاً ، دالة على شكلها الخاص . أما ما يتعلق بـ « هويات التسويات » التي إذا ما نظر إليها من الخارج ، يمكنها أن تبدو كحل مقبول من الجميع ، فإنها ليست كذلك البتة من منظور الجماعة الاكثرية التي لا ترى فيها حداً وسطاً ، حلاً توفيقياً وإنما وسيلة للهجوم عليها ، مجرد تعبير عن الأقلية معدّ لمعارضة العروبة والمراوغة في تأكيدها . إنها لتبدو حاجة قصوى بالنسبة للاكثريات ، تلك الحاجة إلى الترجسية المكبوتة لفرض هويتها ، لفرض بصمتها على المجتمع ، للعمل بحيث تنضح القومية - العرقية وتتأكد بتمامها في دولة تريد أن تكون « دولتها » بلا تحفظ . حتى في لبنان ، حيث أن هوية الدولة « اللبنانية » كانت رسمياً قد عرّفت بأنها رمز لتعدد - عرقي وعبر طائفي ، وفي حقيقة الأمر أن انزلاقاً قد تمّ حدوثه وهو أن مفهوم اللبنانية قد أخذ يتطابق أكثر فأكثر ، في جميع الأذهان مع مفهوم « المارونية » (أنظر الفصل الثامن الفقرة الخامسة) . وكانت المعارضة المسلحة اللبنانية ، المتمسكة كذلك برمز اللبنانية هذا ، ولكن في النطاق الذي كان فيه حقيقة متعدد العرقيات وعبر الطائفيات تريد أن توقف التطور الذي يُفرغه تدريجياً من هذا المحتوى عبر الطائفيات . ومن هنا ، إنطلاقاً من هذا الهدف طلبت في مؤتمر المصالحة الوطنية في جنيف (تشرين أول - تشرين ثاني / أكتوبر - نوفمبر ١٩٨٣) بأن يؤكد من جديد على الهوية المربية للبنان (وحصلت على ما أرادت) : لا من أجل معارضة لبنانية لبنان أو رفضها أو إنكارها ، ولكن لمنع استحواذ الطائفة المارونية وحدها على هذا الرمز . فإن هذه الصلة غير المتضادة بين عروبة ولبنانية هي مسلمة خاصة تماماً بلبنان ، الولاء شبه الإجماعي للرمز عبر الطائفي (اللبنانية) بإعتباره إنعكاس للإعتراف بطابع هذا النظام الوحيد من التمايش بين الطوائف . وسوف يلاحظ ، في الحقيقة أنه حتى دعة الوحدة العربية من اللبنانيين يظهرون متمسكين نسياً ببقائه ونادراً ما يتأدون بدوياته في دول أخرى . ويبقى أن هذا التصور اللبنانية بالغ الغموض يتجاذبه قطبان يسعى إلى شله إلى أحدهما كل من أبطال التّزاع اللبناني : نحو المارونية أو نحو

العروبة ، وهو ما يشير أوضح إشارة إلى أي حد تكون محتويات الرموز إنمكاساً للخصومات السياسية .

ومهما يكن من الأمر فإنه يبدو من الصعب جداً على قومية وهي في طورها الصاعد أن تتحالف مع قومية عرقية لجماعات أقلية وأن تتخلى عن فرض هويتها الخاصة على دولة وعلى مجتمع لكي تدبر نرجسية الطوائف الأخرى . ذلك أن القومية قد باشرت تحت تأثير عناصر أقلية من جهة أخرى ، للإلتفاف على هذه الصعوبة ، في جزء من عملها ، في محاولة إعادة تعريف هوية الأكثرية (العروبة) التي تفتتح بها على جميع الأقليات الراغبة بالاندماج . وسوف نرى فيما يلي آثار وحدود هذه الإستراتيجية لنمط خاص الذي يضر بأسس الثقافة السياسية العربية .

٢ - إقتسام غير متساو للسلطة وعدم إستقرار الأنظمة السياسية : نحو نزاع الاستقرار :

إن قصور الوظيفة الرمزية في التجمع ، تنفيذ ، كما رأينا ، إلى تهميش دقيق وليس رسمياً للأقليات التي تحس بأن المهمة المنوطة بها الدولة كأنما هي غريبة عن أهدافها الخاصة من التمييز والتأكيد الطائفتين . وبكلمة ، بسبب هوية الدولة ، وحتى إذا كانت تنعم فضلاً عن ذلك بمساواة كاملة في الحقوق بل وحتى في الإمتيازات الاقتصادية ، فإن عدداً من الطوائف غير العربية وغير المسلمة على وجه العموم يمكنها أن تصادف عقبة في اندماجها السياسي . وانظاهرة تتفاقم عندما لا يكون الإستبعاد رمزياً فحسب ولكن يترادف بتقسيم ظالم للسلطة ولوجود الأشكال الاقتصادية من المحاباة . وهذا هو ما كانت عليه زمناً طويلاً ، في بلدان عربية شتى حالة عدد من الطوائف المسلمة غير السنية (شيعية ، علوية ، درزية ، يزيدية .. إلخ) ، المستبعدة من السلطة والمحرومة على المستوى الاقتصادي . وينجم عن دراسة هذه الأقليات أن مطالباتهم كجماعة ذات حالة خاصة (دفاع عن مصالح الطائفة العرقية - الدينية) ومطالبتهم « كطبقة » (الكفاح من أجل وضع إقتصادي أفضل) بدلاً من أن تتنافا فإنهما توافقتا بحيث جنحت الواحدة ، في العصر

الحديث ، إلى أن تتضح بواسطة الأخرى والعكس بالعكس وفقاً للمواقف الطوائفية . وقد رأينا ، في دراستنا للشيعا اللبنانية خاصة كيف أصبحت الإيديولوجية الدينية اللغة المفضلة للمطالبات الطبقية والسلطوية ، ذلك إنها تقدم بديلاً لعدم وجود أو عدم ملاءمة أشكال إيديولوجية أخرى . فإن خاصية جميع أشكال الهيجان الشيعي الجالية التكاثفية الشديدة قد إشتهرت في الجوهر بالثورة الإسلامية الإيرانية نفسها مع أنه لم يكن المقصود في إيران ظاهرة أقلية . وقد أفاد التحفيز الديني ، في النطاق الإيراني (فرض حكومة إسلامية) في الإيصال إلى تحفيز « طبقي » (الحد من التباينات الاقتصادية التي فاقها النمو) كما أفاد في شكل من الدفاع القومي والثقافي (الرد على « التحدي » الغربي والإنكفاء على قيم إسلامية ، تنهض على أنها أكثر ديمقراطية ، أكثر مدعاة للمساواة ، بل وأكثر « تقدمية » من الأفكار المستجلبة من الخارج) . في هذا الإطار تمكنت الإيديولوجية الدينية المستبطنة بعمق من خلال التطبيق الطفولي والمحرف للإشتركية ، من تلاقي غياب إيديولوجية سياسية أخرى رافضة ، قومية وغير علمانية . ومن المعروف أن هذه الثورة الإيرانية نشطت كثيراً المعارضين الشيعيين الأقلية في البلدان العربية ، مقدمة لطوائف لبنان والعراق وبلدان الخليج ، عنصراً كان ينقصها حتى ذلك الحين (على عكس أقليات أخرى) : الإحساس بأنها صارت تملك من الآن فصاعداً ، في إيران ، دولة « لها » ، دولة انتصرت فيها الشيعة ، دولة لم يكن فيها قاعدتها الدينيون المتعصبون مستعدين فحسب لدعم مطالبة الشيعة في كل منطقة ولكنهم يرون في الأقليات الشيعية المعتمدة لنشر الثورة الإسلامية . ففي ذهن القادة الإيرانيين أنه لا بد لنشاط هذه الطوائف الشيعية الأقلية من أن يتوجه نحو قلب النظام القائم ، بقصد الـ « عودة » إلى نظام إسلامي مثالي ، متّصف بسيادة الشريعة القرآنية وحدها . حتى ليرتسم في خليفاتها الهدف الأبعد لإعادة خلافة تفرض على جميع بلدان الشرق الأدنى سلطتها القضائية الزمنية والدينية . والأمر يحتاج إلى كثير للبيان بأن مجموع شيعة البلدان العربية إنخرطوا في وجهة نظر القادة الإيرانيين هذه . ذلك أن الطوائف الشيعية ولا سيما شيعة العراق ، ليست ، كما

رأينا ، أحادية المحجة ، أحادية الولاء ، بالنظر إلى أن عدداً من خطوط الإنفصاخ العرقي يتجاذبها . فلإن إقامة إمبراطورية شيعية أو حتى أنظمة « إسلامية » ، يهيمن فيها الشيعة ، باسم الدين ، في البلدان العربية ، تبدو حتى في عيون بعض الشيعة أنفسهم ، طويلة . ولا ينبغي في الواقع إستخلاص نتائج متسعة من إستلام العلويين في سوريا للسلطة . لقد فازوا بالسلطة وحكموا بالإستناد إلى شرعية من النمط القومي (وحدة عربية) واشتراكية (في الأصل) وبخاصة لا سند لها من شرعية دينية فضلاً عن الأقلية ، وهو بعد لا يمكنه إلا أن يعمل في إثارة السخط عليهم وهم يسعون ، متعمدين إلى أبعد حد ، لإخفاء ذلك . (أنظر الفصل الخامس) . ومن هنا لجوء النضالية العلوية إبتداء إلى خطاب متعلق بالكثيرة (وحدة البلاد العربية) و بالـ « طبقة » (الإشتراكية) ، مميزة بخاصة ، الإشتراكية التي تخدم على أفضل وجه ، مصالح طائفة ريفية فقيرة ومستعبدة غالباً . وهي ظاهرة تدل على أن العلاقة بين مطالبية « طبقة » ومطالبية جماعة ذات وضع خاص تعمل في إتجاهين ، كل منهما يستطيع أن يؤدي مهمة لغة الآخر المتميزة . وعلى هذا النحو تقدم تربة الشرق الأدنى تكليفاً لنظريات التحديث التي تنبأ بإنحدار الواقع الأقلي (الإغفاء في السياسة على أثار الإنفصاخات العرقية - الطائفية) لصالح التناقضات الطبقة في المجتمعات الأخذة في التقدم نحو التحديث . ويلوح لنا ، في ختام هذه الدراسة ، أن تقديم الفكرة المعكوسة أكثر معقولة ، وهي أن التحديث قمين بالإفضاء إلى زيادة أهمية المتضادات العرقية - الدينية في نفس الوقت الذي تنشط فيه الطبقات الاجتماعية . وقد دلت الفصول السابقة كيف أن التشرب التفاضلي للـ « حدانة » (التفرغ النسي لبعض الفئات الاجتماعية) ساهم في تعميق الفوارق بين الطوائف العرقية - الدينية وفي جعل مشكلة الأقلية حادة أكثر . بعض الأقليات الواقعة « على حد » التفرغ ، والقائمة تقريباً ، في عصور مختلفة بلور الوصل بين الغرب والشرق كالأقباط والموارنة وعدد من الطوائف اليهودية ، آل بها الأمر ، جزئياً إلى الإندماج أمام « تحدي » الغرب الثقافي بل وحتى إمبرياليته السياسية والاقتصادية . وجعل منها

هذا التقرب النسبي بالإشتراك مع عناصر أخرى (مزايا إقتصادية) عرضة واضحة لغضب الجماهير العربية المسلمة . ويلوح لنا أن ظاهرة التغير الثقافي نفسها (والمتضادات الناتجة عنها) لعبت فيما بعد انطلاقة من السبعينات دورها بين النخب السياسية العربية السنية التي راحت تتغرب تدريجياً ، وأحياناً تنتمي إلى «العصرية» ، والطوائف الشيعية ، الأكثر إنطواءً على نفسها ، والتي مسها التهرب فحسب في بعض أطرافها المتقوصة . هذه النخب ، التي كانت مؤمنة على وجه العموم ، لكنها لا تؤدي واجباتها الدينية ، كثيراً ما وصفتها الجماهير بالإلحاد بسبب من سلوكها مسلك الغرب في الحياة ، المعتبر استغزازياً من وجهة النظر المسلمة (التردد على السينما حيث تعرض أفلام غريبة يقدر بأنها « فاسقة » إباحية ، وعلى أماكن الرقص والنوادي حيث يظهر الاختلاط بين الجنسين أكثر حرية .. إلخ) ، من منظور الفكرة القائلة : إنه « من أجل السلوك على هذا النحو لا بد للمرأة حقيقة من أن يكون ملحداً » . فالتفريبية على نحو ما تتلقاها وتدرجها الجماهير والطوائف الشيعية بخاصة ، تتضمن ذلك الجانب من الاستغزاز يضاف إليه الإدانة التي ينطوي عليها التمسك الشرقي بالقديم وقيمه الروحية . فإنها ، إذ تترشح وتبشها النخب الشرق أوسطية ، تبدو ، في الواقع ، حاملة لمعايير مادية صرف لتقديم القيمة الإنسانية (مثل طريقة الحياة ، أنماط الإستهلاك ، الفخفة فيما يسمى بالإستهلاك ، إلخ) . التي تغض كلية من شأن العناصر المتمية إلى هذه الفئات الاجتماعية البائسة التي ليس في مقدورها الحصول على « الطرائق » الغربية . ولئن كان نزاع الثقافات يصبح بالغ الحدة ومثيراً للقلق فلذلك لأن هذه الطوائف المحرومة تحس به كهداية إلى ما يؤسس شعورها بالقيمة الخاصة ، إلى تقديرها لذاتها . ولا بد من مراجعة خطاب آية الله الخميني لقراءة اللازمة التالية بين مسطورها : « نحن بسلامنا أفضل حالاً كثيراً » من الغرب ، إننا نحقق كل ما يوعد به هذا الغرب ، الحرية والمساواة وتنمية الإنسان ، والإغراء عظيم ، في الواقع - لزيادة قيمة الهوية الدينية لمكافحة انقراض الذات بثقافة أخرى .

إن وجود معارضة شيعية متطرفة ، باللغة الأوج ، غالباً ما تكون منتظمة في حركات سرية متلهفة على انتزاع الاستقلال أو على الإطاحة بالأنظمة العربية - السنية بالعمل الإرهابي ، قلد الحكومات إلى الأخذ بمزيد من الإعتبار مطالب الطوائف الشيعية الطيفية (عتدل من نمط « اللوي ») . وتهذئة للشيعية غير المتطرفين الذين ما يزال في الوسع استمالتهم ، وأحت أكثر من حكومة تدرج مزيداً من العناصر الشيعية في الفرق الحكومية ودوائرها العليا (يظهر هذا واضحاً خاصة في العراق) . وأكثر من ذلك راح بعض القادة العرب يزادون في الإسلام ، لئلا يتعرضون لتقد التلميين الذين يسمعون إلى كشف « الحدة » القادة هنا ، وإلى « أخلاقهم المنحلة » هناك ، ومسلكهم « المخالف للقرآن » . من هنا ذلك التشدد المحقق في بلدان الخليج ولا سيما في العربية السعودية المتعلقة بتطبيق الشريعة القرآنية ومخبراتها (تحريم الكحول ، الفصل بين الجنسين والتزم الظاهر في الأخلاق ، إلخ) . ومن هنا كذلك ذلك الإعتبار المتزايد المشاهد للنخبة من رجال الدين (عطفاً في الجوامع وصروح دينية أخرى ، إلخ) والإبراز المقصود والمباهاة في المظاهر اليومية بالدين المفرط من جانب المسؤولين السياسيين على جميع المستويات حتى في الأنظمة التي يقال إنها « اشتراكية » . فجميع هذه الإجراءات المتخذة كنظام للدفاع في وجه الموجة الشيعية الرافضة ، من شأنها أن « تضخم » على نحو ظاهر من أهمية « اليقظة » في الإسلام في البلدان العربية ، مساهمة في مفاقمة القلق لدى الطوائف المسيحية المحلية وإلى التزويج بعض الشيء ، في الغرب ، في تقدير الظاهرة .

من دون أن نبخس من قيمة الحمية والأثر السياسي الحاسم لإندفاع الحمى الإسلامية المتحققة منذ سنوات في الشرق الأدنى العربي ، فلا بد لنا كذلك من أن لا نتفاضى عن أنها تدرج جانباً عريضاً من الحساب السياسي ومن السذعر المفاجيء العنيف في نفوس القادة (المصوغين) في التغريب أو العصريين ، في مواجهة تحدي الإسلام الشعبي .

٣ - أقليات وأنشطة ثقافية :

أشرنا في الفصل الثاني إلى مساهمة العناصر الأقلية (أهل الكتاب وغير العرب المستقرين) في إعداد وإزدهار الحضارة العربية - الإسلامية الكلاسيكية ، وهو الفصل الذي يعالج الأوجه التكافلية لهذه الحضارة بقدر ما يعالج نكيس هذه الأقليات الدائم . وفي العصر الحالي لا تزال الأقليات المختلفة مصدر الأنشطة هامة مؤثرة بخاصة في الثقافة السياسية التي تهمنا هنا خاصة . ففيما وراء المظاهر الانفصالية ، النابذة والإستراتيجيات من النمط النضالي (إقتسام السلطة أو إخضاعها) ، سألقة الذكر ، فإن مختلف الأقليات تعذل عملها السياسي تبعاً لحاجاتها ولتطلعاتها الخاصة وإشكالية الأقلية التي تحاول هذه الضروب من العمل السياسي أن توفر لها إجابة تحلل بيانياً كما يلي :

- تأييد « الفارق » : سمي الأقليات الرامي إلى صيانة هويتها أو الدفاع عنها . وهذه هي النقطة الأكثر قابلية للتغير من فرد إلى آخر ، حسبما يكون موضعه ذاتياً في الطائفة « المتكيسة » بدقة ، أو يكون إختيار إستراتيجية إندماجية زائد تمثلية .

- الكفاح ضد الإستبعاد وضد التهميش أعني سعي للإندماج بالدولة وإلى إمكانات الإنضمام إلى مشروعاتها وإلى « مهمتها » .

- الكفاح ضد التفاوت الناجم عن إستمرار بعض القيم الاجتماعية في البقاء : المقصود معركة ، حاضرة دائماً في كل مجتمع حيث توجد عناصر أقلية ، ضد التفاوت ويخس القيمة للذين يكون في وسعهما التأثير على تلك العناصر سواء على صعيد الحالة السياسية أم المحظوة الاجتماعية وإحترام الذات ، حتى عندما يكون معترف لهذه العناصر رسمياً بالمساواة المطلقة في الحقوق . وهذه هي بخاصة حالة المجتمعات العربية المسلمة في الشرق الأدنى .

- المعركة من أجل الهوية : جلول من الاستراتيجيات المميّزة :

تلك النماذج الثلاثة من البحث قلادة اقلية مختلفة إلى ممارسة عمل تنقيح رموز سياسية قائمة وعرض ركائز جديدة لتحقيق الذاتية وللولاة . وقد رأينا شرطاً هائلاً من العمل المتعلق بالاقلية - حول الثقافة السياسية قلم على بذل الجهد حول الهوية . حول هوية الدول قبل كل شيء لتجنب اقتضار تطابقها مع هوية جماعة الاكثرية وحدها ، عاملة على تهميش الاقلية . إنها هويات بخاصة ناجمة عن تخطيط الحدود بين الدول والمرتبطة بالدفاع عن وطنية محلية (المراقية ، الأردنية ، اللبنانية ، المصرية الخ) هي التي جرى إبرازها . ولكن كان هناك ايضاً اقتراض هوية قومية - عرقية ذات سلالة اسطورية (حقيقة أو مفترضة) « كالسورية » (المدافع عنها من حزب الشعب السوري P.P.S) ، المرتبطة بالفينيقيين القدماء ، مؤدية المهمة « هوية للتسوية » هو « جسر بين الطوائف » أقل كثير من أن تكون « هوية المقابل » الهوية المضادة ، بالنسبة للواقع العربي الذي تشدد التقيد عليه . ونحن نعرف ردود فعل الاعتراضات العنيفة أحياناً التي أثارتها لدى العرب - السنة الاكثرية الذين كانوا يتصورونها كمفهوم منافس للعروبة ، يرمي إلى إجلاء مفهوم العروبة وتعميرها النضالي العربي . كذلك يستشف من ثنايا جميع تلك المساعي الرامية إلى إعادة مماثلة ، إعادة تحديد شخصية الدولة أو الأمة المحققة بالاجزاء إلى هذه المفاهيم التركيبية ؛ وخاصة إلغاء رمزي للواقع الاقلي ، محاولة لحل ايدولوجية بين حلول اخرى لمشكلة اندماج الاقلية . ومن جهة أخرى لم تكن البلدان العربية الوحيدة التي سجلت هذا النمط من الظواهر : فإسرائيل حيث تطرح مشكلة اندماج شائكة للأقلية (عرب ، دروز ، شركس ، سلميين) بالدولة ، راهنت دائماً في هذا الميدان على مفهوم الإسرائيلوية (الارتباط بالقومية الإسرائيلية) الذي يقدم للمرء مزية أن يكون مندرجاً ، تالياً ، ولكن كذلك الضرر بأن يكون مجرداً من البعد العربي (ولاً ، ضمناً ، بعد الارتباط باليهودية كما تريده الإيدولوجية الصهيونية) ؛ كذلك رأينا إلى جانب مفهوم الإسرائيلوية هذا ، ظهور اقتراح هوية « كنانية » الذي سوف يكون من شأنه عند الإقضاء

الإشتغال على الأكثرية والأقليات بإسـم الهوية العرقية نفسها (إذن أن يكون أقل اقـتصاراً من اليهودية بالنسبة للأقليات غير اليهودية) ، هوية عرقية ، بالإضافـة إلى تلك الخاصة التقيمية بالغة الثمن في الشرق الأدنى كله : عـنق تاريخي ، اسـطورة ترجع إلى آلاف السنين (كما « السوريـة » إلا أن اعتماد الحـفاس لدى الأقليات المعنية كهذا المفهوم الجديد وقوة الصهيونية على حد سواء ، استـبداه تـمكناً . وعلى كل حال فإن الحضور الكلي لهذه المساهـم يشهد على حدة الجدل حول الهوية (بيد أن كلمة « معركة » من أجل الهوية أكثر ملائمة . . .) والرابطة الوثيقة ، التي تكاد أن تكون محتومة على هذا الصعيد من الشرق الأدنى ، بين الواقع العرقي والواقع القومي والواقع الدولة .

في المجتمعات العربية - الإسلامية ، لم يقتصر جهد الأقلية حول الهوية على هذا النمط من المقترحات . ثمة مسعى أقلّي آخر ، لعله أكثر وعياً لواقع أنه سيكون من الصعب التخلص من تفوق سيطرة هوية الأكثرية في الدول ، قام على إعادة تعريف هذه الهوية بصورة يستطيع أن يدرج في هذا التعريف جميع العناصر الأقلية غير العربية وغير المسلمة التي تود ذلك . وقد رأينا منذ الفصل الأول من هذا الكتاب أن هذا التعريف الجديد للعربية (أو الإنتماء للعربية) ثم بإحلال معايير ثقافية بالحصر وإدراعية (اللسان العربي ، الثقافة المشتركة ، الإقامة ، الشعور بالإنتماء) محل معايير روابط الدم (نسب وإنتماء إلى قبيلة عربية) التي كانت ترجح في تصورات قداماء العرب . ووفقاً لهذا التعريف الجديد المعصري للعربية الذي ظهر فيما بين الحربين ، لا ينبغي لمعايير الإنتماء الديني غير المسلم وغير السني والأصل العرقي - السلالي ، أن تدخل في الحساب لتحديد الإنتماء إلى الأمة العربية ، الأمر الذي يخرج دفعة واحدة الواقع للمـتعلق بالأقلية بشكليه الديني والعرقي . وهذا التعريف ، كما رأينا - اعتمدت به الأيديولوجية البعثية التي ضمنت له انتشاراً واسعاً . أما الأيديولوجية الناصرية ، فإنها وإن كانت ضمنية متشعبة بها تبقى تـمكناً غير واضحة حول هذه المسألة . . . وفي إدراكنا أن البعثية تـلـين بكل قدرتها للإجتذاب بالأولوية لهذا المفهوم الإنـدماجي بالنسبة لفئات عريضة من الأقليات سواء في سوريا أم العراق

ام لبنان (أكثر كثيراً من الإيديولوجية الناصرية التي ظلت بخاصة ظاهرة عربية - سنية واستطراداً عربية - مسيحية) . والحال أنه غالباً جداً ما يزعم الكتاب المعالجون لهذه القضايا قدرة البعثة على الإجتذاب بإزاء الأقليات إلى موضوع العلمانية المدرج بوضوح في إيديولوجيتها . ولا ريب في أن العلمانية تشكل عنصراً هاماً في أعين المسلمين وغير السنيين ، عنصراً سوف لا تقو على الإستهانة به . ولكن هناك كذلك الجانب العرقي في الواقع المتعلق بالأقلية ، الذي سوف لا يكون في وسع العلمانية ، بالطبع ، أن تقدم له حلاً ، وهو ما يتعمد بالمقابل إعادة التعريف العصري للعربية ، التي تنبأها كذلك البحث . لذلك ألحجنا كثيراً ، بالتناقض ، على الوجه العرقي للواقع المتعلق بالأقلية المهمل كثيراً من المراقبين ، الذين يكونون ضحايا مخالطة إيديولوجية ، النظر إلى الأمر مثالياً ، عندما « يصدفون التعريف » العصري للعربية ويتجاهلون استمرار بقاء التعريف القديم الذي يستبعد من العروبة عدداً كبيراً من العناصر « المستعربة » من زمن طويل جداً . ومهما بلغ الأسف لهذا الإستمرار المحارب كثيراً من عدد الأكثرية ومن الأقلية ، فإنه في الأساس جزء هام من واقع الأقليات في الشرق الأدنى (جزء عرقي) وسوف يكون إنكار هذا الجزء مستتراً عليه في الحقيقة الاجتماعية - السياسية الواقعة .

إن الفائدة الموجودة في أن لا نخلط تماماً محاولة إيديولوجية لحل المشكلة المتعلقة بالأقلية ، بحلها ، يزجنا في الإجابة على السؤال التالي : هل يمكن التقدير بأنه كانت لمحاولة إعادة التعريف العصري لجماعة الأكثرية جميع الآثار العاملة على التكامل المؤملة ؟ الجواب يجب متدرج الفروق على نحو هائل . فلا جرم أن كثيرين من عناصر الأقليات غير السنة (علويين ، دروز ، شيعة ، إسماعيليين) ومن « غير العرب » ، وفقاً للمفهوم القديم (آشوريين ، إيرانيين ، باكستانيين ، أكرد ، أتراك ، شركسة ، تركمانين وجميعهم مستعمرون ومقيمون في البلدان العربية) ، حصاراً على إمكانية الإحساس بالإنتماج في الحركة القومية للجماعة العربية التي كانت باقية غريبة عنهم بحسب تعريف العروبة القديم . ولكن هل يمكن لهذا التأكيد بأنهم منذ ذلك

احسوا يكامل احساسهم إنهم « أكثرية » ؟ فسواء من جانب العرب - السنة ام من الأليات ، إن المدركات القديمة ، ضروب التصورات المتعلقة بالعربي وبالدين ، المتجذرة بقوة في الممارسات الاجتماعية والمستبطة منذ الطفولة ، تستمر بالبقاء . وبحسب المواقف فإن صورة « الأقلّي » المتمثل هكذا لدى « الاكثريات » المرحلة عن ذاته تكون مبنية إما على التعريفات الجديدة وإما على التعريفات القديمة ، وهذه التعريفات القديمة تمهد لتطو على السطح في مواقف التنافسات بين الأشخاص حيث تتيح انقاص قيمة المنافس من جديد . ذلك أن هذا التعريف المعاد تحديده من جديد ، يُفضي إلى ثنائية جهنمية في الهوية « تكون « عربية » وفقاً لبعض القيم مع بقائها « غير عربية » وفقاً لقيم أخرى ، لا تكون قد اختفت تماماً مهما قيل عنها) ، إلى إحساس من الإحباط بالإستبعاد مستمر البقاء في صميم الإنتماع نفسه ، لكنه إيجابي في ذاته بالنسبة لهوية الأكثرية .

إن حدود الإنتماع المنحقق على هذا النحو ما تزال تحظى بمزيد من التوضيح ببعض ممارسات الأليات السياسية . فقد أظهرت دراسة استراتيجيات الأقلية العلوية في سوريا ، قبل وبعد وصولها إلى الحكم ، إن الإنتماع ، ما أن يتحقق مرة حتى يفسح المجال لإبتياق مشاريع سياسية تخصيصية أقلية ، مقدمة تحت لافتة ايديولوجية « أكثرية » (وهو ما سميناه « مشروع أقلية بحثاً عن وجه أكثرية ») مثلما اسراتيجية نصيرية وامية إلى استبعاد غير العلويين (اكثريات واقليات أخرى) عن سياقات القرار (ثار قدماه المستبعدين) . وغني عن البيان إن هذه الإستراتيجية النضالية وافرطاتها ليست وقائع من شأنها تهدئة العلاقات بين الطوائف . ويتج عنها إعادة تنشيط مقولات أكثرية وعودة بالقوة إلى الرية التي خمدت لفترة . ونسمع من يقول « إن العلوي يبقى علوياً » ، وإنه لأمر خطير حقاً القبول بالذنب في حظيرة العروية . وهكذا تتعمش أشد التناقضات فكاً من جديد . وعندما يحس العلويون الموجودون في السلطة انفسهم بالحاجة كذلك لتجفيف طابعهم الأقلّي ، إلى إلتماس الإعراف من السلطات الدينية بإتنامهم للشيعه (فرقة غير صحيحة المعتقد ، مبعدة فيما مضى ، ولكننا أقل

تعرضاً للعرن نسبياً وتحقيراً من العلويين ، الذين ينكر السنيون غالباً عليهم أي إنتماء للدين الإسلامي) . أو إنهم يسعون كذلك للعمل على الإعراف بهم ، رسمياً كسنة (1)، فإتينا نذكر الطابع السطحي للإتئماج بالجماعة الأكثرية المتحقق من خلال التعريف المصري الجديد لهذه الجماعة الأكثرية . فإن فكرة الصلابة الدائمة لحدود الجماعات الطائفية هي التي تتغلب حقيقة وليس فكرة لنؤتيها النسبية التي يعرفها المثقفون والإيديولوجيون المتفائلون .

أبأ ما كان موقع المحدود حتى وقتنا الحاضر ، فمن العدل الاعتراف على الأقل بمزية لهذه المحاولة الإيديولوجية في إعادة تعريف هوية الأكثرية لأغراض الإفتتاح على الأقليات : هي مزية الإرتكاز على رضاء هذه الأقليات في البحث عن إعادة تطابقها ، تحقيق شخصيتها الإنفعالي وعلى احترام درجة ما من الخصوصية الثقافية المتعلقة بالأقلية . إنها بالطبع بعيدة جداً عن سياسة التماثل القسري مع هوية جماعة الأكثرية المتبعة في تركيا مثلاً ، والمنسقة مع إجراءات القهر وإلغاء هويات الأقليات ، وهذا للبقاء على مستوى المباحث .

ولسوف نتأكد من خلال هذا الكتاب ، من أن ميدان العلاقات بين الطوائف في الشرق الأدنى يقدم في هذا المجال من العمل حول للهوية شكلاً مروحياً من التلوج مفتوحاً جداً ومتنوعاً جداً من استراتيجيات الأقليات والأكثرية ؛ شكل مروجي يتيمي ، بمعناه ويتنوعه إلى نموذجية عريضة : مقترحات جديدة من الرموز المتعلقة بهوية الدول (ورموز عابرة الطوائف أو إنبئانات للأقليات) ، إعادة تعريف للهويات الموجودة ، هوية جماعة الأكثرية ولكن كذلك هويات الأقليات .

هكذا عتئما تسمى أقلية إلى التكيف مع موقف بالتعديل الظاهر للهويتها الخاصة فإنها لا تلجأ بالضرورة إلى وضع التشكل الذاتي للحبراء ، إلى التستر التام على هوية الأقلية (التي) وهذه الإستراتيجية الأخيرة السهلة التمثال نسبياً على فرد ضائع في كتلة الأكثرية ، ليست كذلك بالمقابل على جماعة يرمتها . وهذه الجماعة تتصرف على نحو آخر بهويتها لتخفيف تبانيها ، لمحلولة إزالة

الحدود جزئياً التي تفصلها عن جماعة الأكثرية : إنها تميز هذا الجانب أو ذاك من هويتها الذي يساعد على المماثلة مع الأكثرية وتحجب الأوجه التي تفصلها عنها . فدراسة حالة الدروز في إسرائيل مثل بارز الوضوح بوجه خاص على هذه المحاولة لإعادة التركيب الإنتقائي هذا للهوية . وهناك إستراتيجية أخرى رأيناها مع الأقلية العلوية ، تقوم على عرض بناء جديد وهمي للأصول الطائفية (تكون تشكلي اصطناعي للأقلية) . وهذه الإستراتيجية التي تقوم على « تغيير تاريخ » أقلية أو تغيير صلاتها البنيوية بالأكثرية كثيراً ما تكشف عن أنها مؤثرة إلى حد ما عندما تكون بفعل أقلية ساعية إلى تأكيد تباينها ، وإلى تفردتها بالنسبة للأكثرية العربية - السنّية (حالة المزاورة عملاً) .

ولقد كشفت بالمقابل عن أنها كانت فعالية مشكوك فيها ، عندما كانت ترمي على العكس إلى إلغاء الحواجز مع الأكثرية ، ذلك إنها كانت تضلّهم ، في هذه الحالة بصلابة ذاكرة الجماعات المشتركة . ومهماً يمكن التأكيد في هذا المجال ، كل واحد يعلم حق العلم إن علوياً ليس لا شيعياً *Stricto Sensu* ولا هو أقل أيضاً منهم .

كزاجات القيم وصلتها بالإيديولوجيات السياسية :

فيما ورله هذا الجدل - الأساسي - حول الهوية ، مارست العناصر الأقلية عملها التجديدي في الثقافة المسيحية . على نحو كذلك بجهود تنقيي بخصوص القيم الأصل في إنقباض منزلتها وتبنيها فقد رأينا في الفصل الثالث أن معركة الأقلية ضد انقباض منزلتها واضطهادها انتصحت بالتفصيل ، في الإمبراطوريات الإسلامية ، بقناة الخلاص الديني ، متاغمة غالباً مع ثورات مسلحة وامية للقلب علاقات السلطة . فإن تعدد الفرق الغير مستقيمة المعتقد قد اصطبغ هكذا ، في الأصل ، ببعد عرقي رافض ظاهري خاصة في حالة الشيعة . وجميع تلك الإيديولوجيات كانت تشتمل على مشروع تضالوي لأنها كانت تعرض فكرة التفوق (الأخروية) للفرقة « المختارة » وقدرتها في قيادة الطوائف الأخرى ، لخيرها الأعظم . ولنا نجد في هذا الميدان من الشرق الأدنى - وهذه هي هنا إحدى العلامات المميزة للعلاقة بين الطوائف المستمرة حتى أيامنا - أدنى أثر

للقبول من جانب الأقليات بحكم مسبق للأكثريات ولتصوراتها المتزلة لقيمة هذه الأقليات ، على نحو ما تشاهد بالمقابل ، في ميادين أخرى ، من نشر ايدولوجية الاكثرية التي تبرهن وتصلق على دونية وضعها لدى الأقليات نفسها . في الامبراطوريات المسلمة ، لا يوجد تصديق شرعي حقيقي على نظام غير متصف بالعدل ، على « Parking-Order » كما يقول علماء السلالات ، وإنما قبول الأقليات الإنقيادي فحسب لعلاقة قوى ، غير مؤاتية ، منكبة من جهة أخرى ، باللجوء إلى أساطير دينية أو عرقية مؤسسة لتفوق أقلتي . ذلك أن مفهوم « الشعب المختار » اثرى كثيراً في هذا الميدان ، مشدوداً بإيداعية دينية مطلقة العنان ، في الهذيان : لتذكر (الفصل الثالث) الطائفة اليزيدية الصغيرة ، المدعوة إلى حكم العالم بسبب من « جوهرها الاحيائي » الخاص (إنها تتحلل من آدم وفقاً لأسطورتها ولكن ليس من حواء . . .) وما من شك في أن هذه الحالة الذهنية ، تلك المذاهب والإيدولوجيات ، التضالوية بدرجات شتى ، قد ساهمت كثيراً في الحفاظ على الأقليات حتى أيامنا هذه (إلى جانب عوامل بنيوية أخرى) . زد على ذلك أن بعضاً من تلك المساعي لم تكن فحسب « قطيعة في الوهم » مع النظام القائم ، ما دامت قد بلغت مؤقناً وجزئياً ، أهدافها في الواقع : خلق إمارات شيعية (لبنان) خارجية ويزيدية ودولة قمرطكية وإمبراطورية قاطمية إسماعيلية ، إلخ .

في العصر الحالي ، أكثر كثيراً مما في الماضي ، إن مساعي الأقليات الرامية إلى الكفاح بالإيدولوجية السياسية ضد القيم المتبقية من ذلك النظام القديم غير المتصف بالعدل ، ما تزال ترتطم بأكثر من عقبة في الواقع . فيلارتكاز إلى التنوع الكبير في ايدولوجيات زماننا السياسية ، في وسعها أن تكون أقل إنطواءً مما هي في الماضي وراء صفة أقلية أو طائفية والمحنة . وإذا تزود بقطاع أكثر عمومية فإن حظها بالتالي يكون في اجتذاب أعوان لها من الجماعة الاكثرية أكثر وفرضتها أكبر في فرض نفسها على الأنساق السياسية .

هذه الإقتراحات الإيدولوجية يمكن تصنيفها إلى طائفتين : قبل كل شيء تلك التي تهدف إلى محو واحد من التسقين الكبيرين من علم المساواة

القانونية ، اللذين ، كما رأينا في الفصل الأول ، يتعايشان في المجتمعات العربية الإسلامية ؛ وهذه الإقترحات تميل غالباً إلى تأمين أولية النسق الآخر في المجتمع . وهي بفعل الفئات الأقلية منخفضة المرتبة بنسق واحد (العروية أو النسق الإسلامي) ، ولكنها محددة كأكثريات من النسق الآخر . وذلك إننا بهذه الصفة يمكننا القول بأن الأقليات تكون دائماً في المقام الأول ، أجزاء أخلة في التزايدات داخل الثقافات ، ساعية للعمل على تطويرها في الإتجاه الذي يكون أكثر ملاءمة لها (ظاهرة ملاحظة في جميع نماذج المجتمعات) . وقد قاد هذا في الشرق الأدنى العربي بعض الأقليات إلى الدخول بمحض في النزاع مع الآخرين الذين كانت مصلحة القانون معارضة لمصلحتها . وهكذا أظهرت فئات من العرب غير المسلمين (المسيحيون) ومن المسلمين غير العرب الذين أطلقنا عليهم ، هؤلاء وأولئك « هوامش غير مندمجة » من الجماعة المسيطرة (الفصل الأول) ، إنتاجاً معيَّناً لتسيير إعلاء أيديولوجيات يؤكد بعضها على الحادث العربي (العرق - العربي) وبعضها الآخر على الحادث الديني الإسلامي . فإن إنخراط العرب المسيحيين في تيار الجامعة العربية العلماني حادث معروف حق المعرفة ، سبق التنويه به . إنهم « العدو اللدود » للمسلمين المتعربين ذوي الأصول العرقية غير العربية الذين يسعون ، على العكس غالباً إلى تأكيد أولوية المرجعيات الإسلامية في الأنظمة السياسية على مضرة المرجعيات القومية العربية . بالطبع يجب اعتبار هذه التوجهات كميول وليس على أنها أمور مطلقة لأن جميع الفئات الأقلية متقسمة وقد سبق لنا أن قلنا ذلك ، حول ظاهرة الاندماج التي تقود بعض عناصرها إلى الانضمام إلى تيار الأكثرية في الجامعة العربية .

وأما النمط الثاني من المقترحات الإيديولوجية فيهدف لا إلى تأمين أولوية أحد النسقين لعدم مساواة العرييين الإسلاميين على الآخر ولكن لجعلهما كليهما عديمي الأثر في المجتمع . وكان لهذا المسلك الإيديولوجي الأكثر أصولية كثيراً وغزيراً من السابق بالنسبة للتقليد العربي - الإسلامي ، حظوة العناصر الأقلية ، بالعرق (غير عرب مستعربين) وباللدين (غير مسلمين وغير سنين)

في آن واحد . ومسمى القطيعة هذا مع النظام التقليدي العربي - المسلم ، المعبر عن نفسه من خلال ايدولوجيات شمولية كالماركسية والمثال الديمقراطي ؛ كانت تتلقى كذلك إنتساب عناصر من الأكثرية عديدة ، مقتنعة ، لأسباب متعددة ، بصحة هذه المثل . ومع ذلك كانت الأحزاب التي تنادي بذلك (الأحزاب الشيوعية ، الأحزاب الديمقراطية ، من نمط « الحزب الوطني الديمقراطي » ، عراقي) ، تسند دوماً دوراً رفيع الشأن ، ولا سيما في القمة لعناصر من الأقليات (ارمن ، اشوريين ، صابئة ، يهود ، شيعة غير عرب ، اكراد ، الخ) . وكان « الموقع الطبقي » لهذه العناصر غالباً ما يكون بعيداً عن تبرير إلتزاماتها السياسية وحده . وبالإتثناء إلى هذه الأيدولوجيات كانت هذه العناصر تتقدم بهويتها الأقلية كما لو كانت « تجاوزتها » ، باعتبار أن حادثاً « قديماً مهجوراً » لم يعد من الواجب إدخاله في الحساب في الإختيارات السياسية . غير أن الملاحظ ، في التطبيق بأن هذه الإختيارات السياسية قلما كانت تناقض التوجهات - النموذج المتعلق بالأقليات ، والمنسوبة عنها ولكنها كانت تقدم عنها ترجمة جديدة . وقد تكرست هذه الأحزاب (PC و PND) ، الأحزاب الشيوعية والحزب الوطني الديمقراطي ، صراحة للدفاع عن حقوق الأقليات العرقية - الدينية ، وقد دونت ذلك في برامجها بحروفه الكاملة ؛ زيادة على أنها ركزت الدفاع عن الوطنيات المحلية ، صراحة بالنسبة للحزب الوطني الديمقراطي PND ، وبصورة أكثر غموضاً بالنسبة للأحزاب الشيوعية . وأخيراً فإن النزعة إلى المساواة البارزة في الأيدولوجيتين الماركسية والديموقراطية ، جاءت في المكان المناسب تقلل من اعتبار الأنظمة التقليدية العربية والإسلامية كمصادر للقيم (وللتفاوت القانوني) . أكثر من ذلك تكشف الماركسية ، المتحورة بفكرتها الرئيسة حول الدولية البروليتارية ، عن أنها لاذعة على أشد ما يكون بالنسبة للحدث القومي العربي ، محددة موقعها بالتأكيد في طليعة المعركة القومية طالما كان الأمر يتعلق بمحاربة الغرب ، ولكنها تخرج عن غموضها وتفصل عن القوميين العرب (إنطلاقاً من عام ١٩٥٨) لكي تصبح فيما بعد قطب التحالفات المعادية للوحدة . وبصورة صريحة جداً كان المراد

من إدخال الاشتراكية في الحركة العربية (الناصرية والبعثية) نزع البساط من تحت اقدام الشيوعية والعرض علي الجماهير العربية اشتراكية ، علي العكس ، لا تلغي الحداثه القومي العربي . وهكذا راحت الأحزاب الشيوعية تعاني فعلاً من فقدان الرواج في اوساط الاكثريات . واستمر النظر إليها علي أنها تحمل ثقالة مضادة تبقي محور الإسلام ومحور الصورية ، وهذا ما يفسر افتقارها للحظوة في البلدان العربية . إلا أنها ، بالتلازم ، ما زالت الطريقة المميزة للتعبير عن معارضة اقلية تفصح عن نفسها بلغة الأمية والنزوع إلى المساواة (واستطاد ، الصراع بين الطبقات) . وهذه المعارضة الاقلية لا تقدم نفسها بالطبع كـ « اقلية » ، وفضلاً عن أنها ، وبجس نية تامة ، غالباً ما لا تتصور نفسها كذلك . تعمل وهي ترفض أية أهمية للفوارق العرقية - الدينية وأية قيمة اجتماعية أو سياسية لتلك الهويات « التي تم تجاوزها » . وعلى المراقب السياسي أن يدرك بأنه موجود بالفعل أمام حضور آلية دفاع (إنكار) تتيح لمن يلجأ إليها البقاء علي نحو افضل من حيث حامل للفوارق . وأن يترجمها سياسياً ولديه في نفس الوقت الانطباع بأنه متجرد منها . وهكذا تبدو الأيديولوجيات السياسية بأنها محملة بوظيفة رمزية تذهب إلى أبعد كثيراً من مضمون رسالتها الجلية وتلعب دوراً بارزاً في اشكالية العلاقات .

إن إعادة معانلة عناصر الاقليات مع تلك الأيديولوجيات السياسية التي تتيح لها « تجاوز » وضعها كأقليات ، تبدو من جهة أخرى كظاهرة تكيف قابلة لتغيرات هامة . فلما اسرع حنا تكون أيديولوجية سياسية غير مستمرة وأخرى يعاد « توظيفها » إذا كانت هذه التي توظف وراحت في لحظة تاريخية معطلة تفصح بصورة أكمل أو أكثر فعالية في الأنساق السياسية عن مختلف التطلعات المرتبطة بهوية اقلية ما . فإن الإنزلاقات المفاجئة المسجلة من قطب إلى آخر في قائمة الأحزاب السياسية (إنتقال أعضاء حزب الشعب السوري PPS إلى حزب البعث في سوريا أو آخر الخمسينات مثلاً ؛ وبصورة أحدث إنزلاق بعض عناصر الشيعة العراقية من الشيوعية إلى البعثية) توضح تماماً هذه القابلية للتغير وهذه المرونة في الإلتزام السياسي المجذبة بمماتلة اقلية متجذرة بعمق في الأنا .

هذه الأنا التي تظهر ككائنة قابلة للدلال متغيرة في الحقل السياسي أكثر من أنها كمعطى قد يمتحى ويستربى بفعل مماثلات أخرى .

وسوف نلاحظ من جهة أخرى أن العاملين السياسيين لا يعترفون إلا نادراً بعلاقة متبادلة بين إهتمامهم لأقلية واختياراتهم السياسية عندما تكون هذه الاختيارات من النمط « القومي » البارز « شيوعية » ، « فيموقراطية » . . .) فتتشدد بحق تجاوز الإنفصالات بين الطوائف . ذلك إننا هنا نمس ميداناً حساساً على نحو خاص حيث يستمد العامل السياسي تعليلاته من وسط المقاومة الإنفعالية لدفاعاته الترجسية ، في الدفاع كثيراً ما تكون نشأتها مشحونة بالغم ، بصورة الذات في الاجتماعي ، بعيدة إلى حد كاف عن سجل « عقلائي » صرف وواعٍ حيث تعمل حسابات واضحة صريحة (من النمط التفصوي) متعلقة ببلورتقاء مصالح الجماعات الأقلية . وسوف لا يدهشنا أن نتحقق في هذه الشروط من أن عدداً لا بأس به من المقترحات المتعلقة بالأقليات المؤثرة بالثقافة السياسية تتضمن جانباً من الإنكار اللاواعي . وهذا هو السبب الذي يتسع من أجله حقل الإستراتيجيات المتعلقة بالأقليات إلى ما وراء الظواهر التي تعتبر نفسها كذلك . إن السبب الذي من أجله يوجد كذلك ، فيما وراء الحادث الأثلي الذي يملأ يومياً صفحات جرائدنا - الحادث الأثلي بشكله المتفجر ، كما يمكن القول - وجه مغمور من الظواهر المتعلقة بالأقليات ، وجه لطيف وكلّي الحضور هو الذي يتأكد في جميع ميادين الحياة السياسية في الشرق الأدنى إلى حد أنه يشكل البنية نفسها فيه .

BIBLIOGRAPHIE SE'LECTIVE

- AMMOUN** Fouad. - La Syrie criminelle, Marcel Giard, Paris, 1929.
(Etude des relations et crimes interconfessionnels dans la région Syrie-Liban) .
- APTER** Davis E. - The politics of modernization, University of Chicago Press, Chicago, 1965 .
- AKZIN** Benjamin. - States and Nations, Anchor books, New York, 1964 .
- ARBERRY** A. J. (ed.) . - Religion in the Middle East , Cambridge University Press, Cambridge, 2 vol., 1968 .
- ARMSTRONG** John Alexander. - Nations before nationalism , University of North Carolina Press , Chapel Hill (N. C.), 1982 .
- BAER** Gabriel. - Population and society in the Arab East, Praeger, New York 1964 .
- BARTH** Fredrik (ed.) . - Ethnic groups and Boundaries : The social Organization of Culture difference, George Allen and Unwin, Londres, 1969 .
- BELL** Wendell and **FREEMAN** Walter E. - Ethnicity and Nation-building : Comparative International and Historical Perspectives, Beverly Hills, Sage Publications, 1974 .
- BILL** James A., **LEIDEN** Carl. - The Middle East : Politics and Power, Allyn and Bacon, Boston, 1974 .
- BIRCH** H. - Minorities nationalist movements and theories of political integration, in World Politics 30, n° 3, Avril 72, pp. 335 - 336 .
- BINDER** Leonard. - National integration and political development,

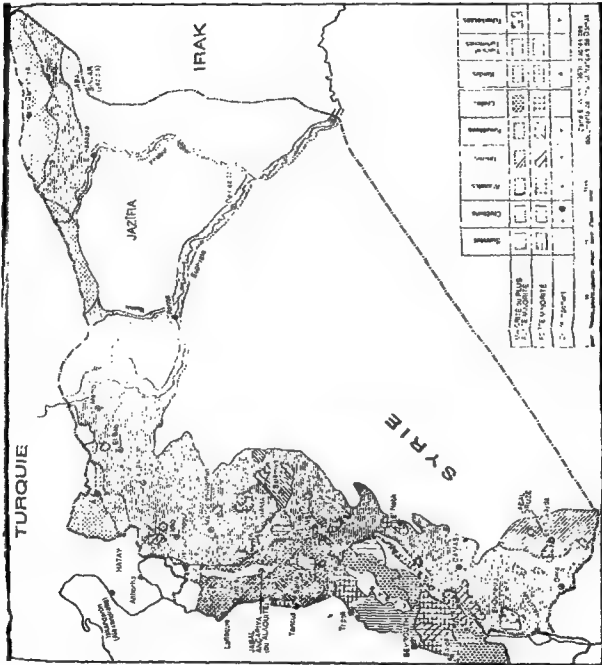
- in *American Political Science Review* 58, n° 3, Sept. 1964, pp. 627 .
- BLALOCK H. M.** - Towards a theory of minority-group relations, John Wiley and Sons, New York, 1967 .
- BRENTON BRETT** Robert. - Christians in the Arab East , a political study , Lycabettus Press Athens, 1978, John Knox Press, Atlanta, 1978.
- CONNOR Walker.** - The politics of Ethnonationalism , in *Journal of International Affairs*, 27 I, 1973, pp. 1 - 21 .
et, du même - Nation-Building or Nation-Destroying, in *World Politics* 24, n° 3, Avril 1972 .
- CORBON Jean.** - L'Eglise des Arabes, éditions du Cerf, Paris, 1977.
- CORM Georges.** - Le Proche-Orient éclaté : de Suez à l'invasion du Liban, 1156 - 1982 , Maspéro, Paris, 1983 .
et, du même - Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles, LGDI, Paris, 1971.
- COSER Lewis.** - The Function of social conflict, Spratt, Londres, 1956 .
- DE BARRE Luc-Henri.** - Les Communautés confessionnelles du Liban , édit. Recherches sur les Civilisations, Paris, 1983 .
- DEUSTCH Karl.** - Nationalism and Social communication : An inquiry into the foundations of nationality, 2^e éd. rev., Mass : MIT. Press Cambridge , 1966 .
- DUVERGER Maurice,** dir. - Dictatures et légitimité, Presses Univers. de France, Paris, 1982 .
- ENLOE Cynthia H.** - Ethnic Conflict and Political development, Little Brown, Boston, 1973 .
- EVANS-PRITCHARD H.** - La religion des Primitifs, Payot, Paris, 1965 .
- FROMM Erich.** - Psychanalyse et Religion, édition de l'Epi, Paris, 1968 .
- GLAZER Nathan and MOYNYHAN Daniel P.** - Ethnicity : Theory and Experience, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1975.

- GEERTZ Clifford.** - *The Integrative revolution : Primordial sentiments and Civil Politics in the New States*, pp. 104 - 157, in *Old Societies and New States*, éd. Clifford Geertz, Free Press (Glenese), 1965.
- GIRARD René.** - *La violence et le Sacré*, Grasset, Paris, 1972.
- GLUCKSMAN Max.** - *Closed systems and open minds. The limits of naivety in social anthropology*, Aldine, Chicago, 1964.
- HEARD Kenneth.** - *Political systems in multi-racial societies*, South-African Institute of race relations, Johannesburg, 1961.
- HECHTER Michael.** - *The Political economy of Ethnic Change*, *American Journal of Sociology*, 97.5, mars 1974, pp. 1151 - 1178, et du même : *Towards a theory of Ethnic change*, in *politics and Society*, n° 1, 1971.
- HOURANI Albert.** - *Minorities in the Middle East*, Oxford University Press, Londres, 1947.
- ISAACS Harold.** - *Idols of the Tribe : Group identity and Political Change*, Harper, and Row, New York, 1975.
- LAMBTON Ann Katharina Swynford.** - *State and Government in Medieval Islam*, An introduction to the study of Islamic political theory, The Jurists, Oxford University, Press, Londres, 1981.
- MAC-LAURIN R. D. (ed.)** - *The Political role of minority groups in the Middle East*, Praeger, New York, 1979.
- MESCHING G.** - *Sociologie religieuse : le rôle de la religion dans les relations communautaires des humains*, Payot, 1951.
- NORDLINGER Eric. A.** - *Conflict regulation in divided societies*, in *Occasional Papers in International affairs*, n° 29; Harvard, University, Center for International Affairs, Cambridge January 1972.
- PERONCEL-HUGOZ Jean-Pierre.** - *Le Radeau de Mahomet*, Lieu commun, Paris 1983.
- RINGGREN H. et STROM A. V.** - *Les religions du monde*, Payot, Paris, 1966. (Sur les religions et cultes anciens, notamment).
- SAUVAGEST Jean.** - *Introduction à l'Histoire de l'Orient musulman*, Cahen, Paris, 1961.

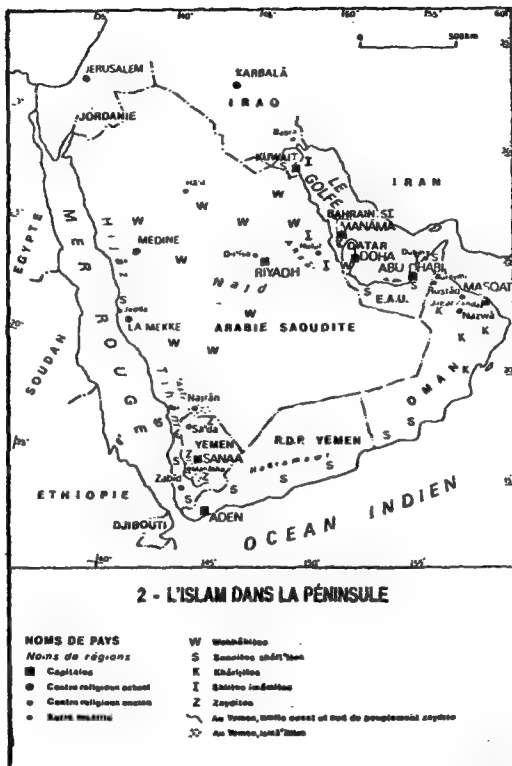
SCHERMERHORN R. A. - Comparative Ethnic relations : A Framework for theory and Action, Random House, New York, 1970 .

WIRTH Louis. - Research in intergroup relations, édit. F. J. Brown and J. S. Roncek , New York , 1952 , et du même : Morale and minority group , in American Journal of Sociology , XLVII , Nov . 1941 .

خريطة مرفقة ومدينة



١. خريطة المنطقة الجازيرية بين سوريا وإيران

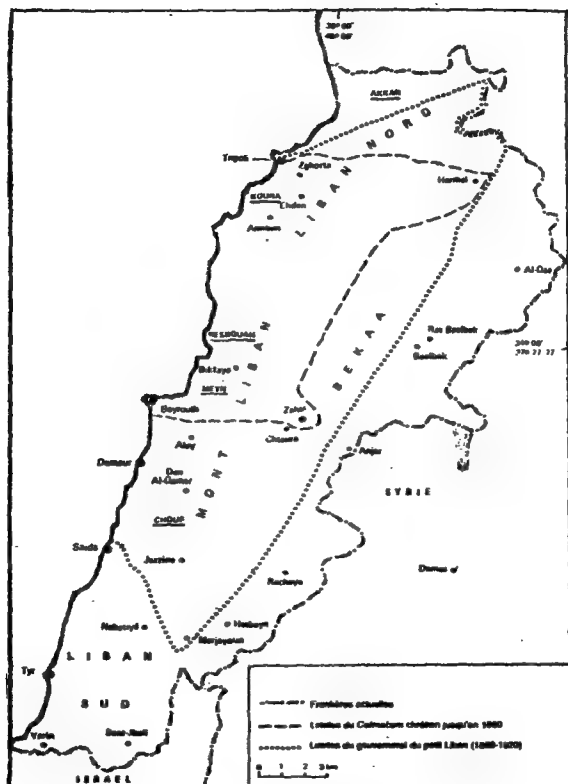


Carte : P. BONNET - P. BONNET-FANT J. FLOURENCE

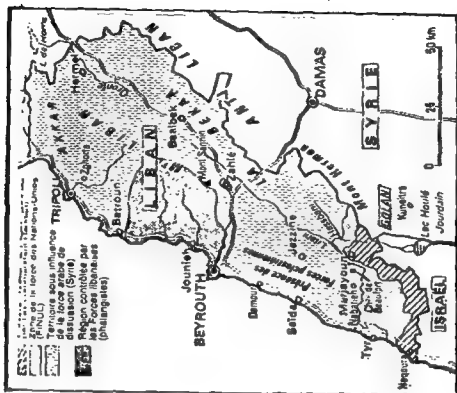
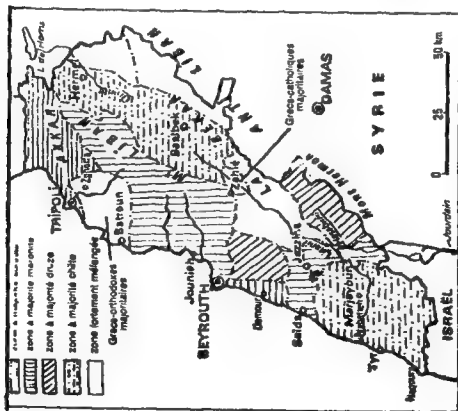
(Le Yémen est une région d'importance
 sous la direction de P. BONNET-FANT, CNRS, 1982)
 (avec l'autorisation du C.N.R.S.)

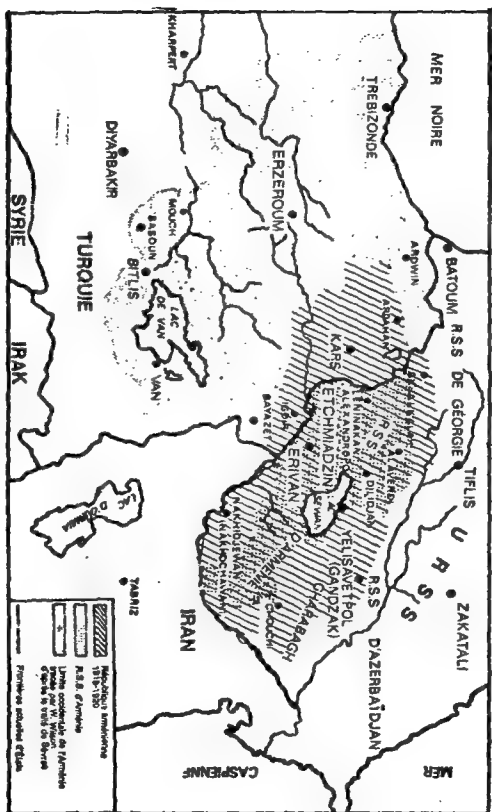


3 - ETHNIES ET COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES EN IRAK

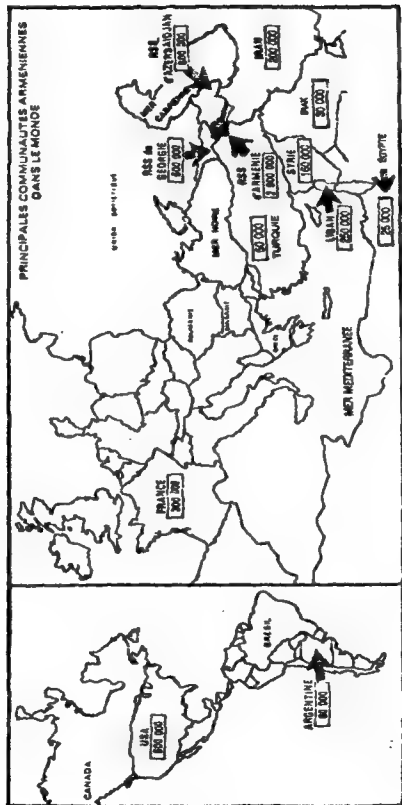


4 - LE LIBAN HISTORIQUE



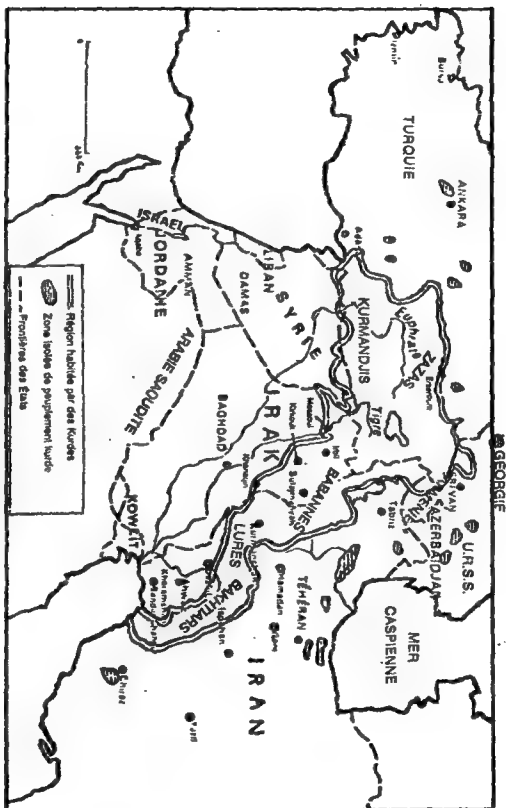


7 - L'ARMÉNIE
(d'après le brochure La République arménienne 1919-1920, Lyon, 1975).



8 - LA DIASPORA ARMÉNIENNE DANS LE MONDE

9 - RÉPARTITION GÉOGRAPHIQUE DES KURDES



المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٥
الفصل الأول: شعوب مختارة وشعوب خاضعة وفقاً للإسلام:	١٣
I - أنماط التعايش بين الأديان الإبراهيمية الثلاثة	١٣
II - عدم المساواة بحسب الإسلام والعروبة	٢٦
III - إشكال حدود الجماعة المسيطرة من منها أقلية؟	٣٥
هوامش الفصل الأول	٤٢
الفصل الثاني: الأقليات في تاريخ الشرق الأدنى من الإمبراطوريات المسلمة إلى الاختراق الغربي	٤٥
I - تكيس الأقليات	٤٥
II - أوضاع المخالطة ومواقع الأقليات في الأنظمة السياسية التقليدية	٥٣
III - العصر الحديث وتعميق المضادات	٦٠
هوامش الفصل الثاني	٧٥
الفصل الثالث: إنتفاضة الفرق الإسلامية، أصول ومذاهب	٧٧
I - التجديد الديني ككيفية للتعبير السياسي	٧٧
II - الانشقاق الإسلامي وأوائل المنشقين: الخوارج والشيعة	٨٣
III - تفرعات الشيعة اللاحقة	٩٦
IV - أقصى الهامشية الإسلامية	١٢٨

الموضوع	الصفحة
- هوامش الفصل الثالث	١٤٥
الفصل الرابع: الشيعة الإمامية في القرن العشرين	١٤٩
I - الشيعة في العراق	١٤٩
II - الموجة المتصاعدة للشيعة اللبنانية	١٧٧
III - شيعة العربية السعودية والبحرين	١٩٢
- هوامش الفصل الرابع	٢٠٠
الفصل الخامس: العلويون في السلطة	٢٠٣
I - علويو سوريا وعلقيو تركيا	٢٠٣
II - المحاولة الانفصالية لما بين الحريين: دولة العلويين	٢٠٧
III - ارتباط العلويين بالأحزاب السياسية:	
المختومة بين حزب الشعب السوري وحزب البعث	٢١١
IV - صعود العلويين في الدولة مشروع أقلية يبحث عن وجه أكثرية	٢٢٣
V - صدمة العلمانية وردود فعل الطوائف	٢٣٣
VI - الحكم العلوي وارتفاع المعارضة من جانب الأكثرية	٢٤٤
- هوامش الفصل الخامس	٢٥٣
الفصل السادس: الوجوه المتعددة لقوة الدروز في لبنان وسوريا وإسرائيل	٢٥٧
I - تعدد مراكز الطائفة، إعاقة أم طاقة سياسية	٢٥٧
II - زمن القوة الدرزية	٢٥٨
III - الإنتداب الفرنسي وإنشاء الدولة الدرزية المستقلة	٢٧٨
IV - دروز سوريا ولبنان منذ الحرب العالمية الثانية	٢٨١
V - دروز إسرائيل أو وزن الإزدواجية	٢٨٩
- هوامش الفصل السادس	٢٩٩
الفصل السابع: احتجاج الأمم المشتة (الأرمن، الأكراد، الآشوريون)	٣٠٣
I - المسألة الأرمنية	٣٠٣
II - التكون القبلي البطيء للقومية الكردية	٣٤٣

الموضوع	الصفحة
III - الآشوريون : النسطوريون والكلدانيون	٣٧٠
- هوامش الفصل السابع	٣٧٧
الفصل الثامن : مأساة أهل الكتاب المسيحيين واليهود	٣٨١
- هوامش الفصل الثامن	٤٣٥
الفصل التاسع : منهج العمل السياسي الأقلي في الدولة الحديثة	٤٣٧
المراجع الأجنبية	٤٦٢
الخرائط	٤٦٦
الفهرس	٤٧٤



... Association of the Alexandria Library (Q.C. 17)
Bibliotheca Alexandrina

Laurent CHABRY

Annie CHABRY

Politique et minorités au Proche-Orient

les raisons d'une explosion

MADBOULI BOOKSHOP

مكتبة مذبول

6, Talat Harb St., Tel. 756421

٧٥٦٤٢١ - تل هارب - بيروت